STASYS
ŠALKAUSKIS

RAŠTAI

III

RELIGIJA IR KULTŪRA

Vilnius
„Mintis"
1993

UDK 1
Ša55

Serija leidžiama nuo 1987 m.

Parengė
ARŪNAS SVERDIOLAS

Redagavo
ALDONA RADŽVILIENĖ

© Sudarymas ir paaiškinimai —
Arūno Sverdiolo, 1993

S. ŠALKAUSKIO ASMUO, DARBAI, POVEIKIS

1. Kelias į filosofijos-pedagogikos profesorių

Stasio Šalkauskio gyvenimo tėkmė buvo apskritai rami, be kokių nors dramatiškų lūžių ar sukrėtimų. Pirmąjį bolševikmetį nebuvo suimtas, tik buvo atleistas iš darbo. 1944 m. iš Lietuvos nebūtų pasitraukęs, kaip kad nepasitraukė Pr. Kuraitis ir J. Keliuotis. Vargu ar ir po karo būtų išvengęs įkalinimo, kaip jo neišvengė ir tie du jo kolegos. Šia prasme galima tarti, kad laimingai Šalkauskis mirė dar vokiečių okupacijos metais. Miręs palyginti jaunas — sulaukęs vos 55 metų amžiaus (o abu tėvai buvo ilgaamžiai: tėvas sulaukė 84, motina — 83 metų amžiaus, ir jai dar gyvai teko atsisveikinti su gabiausiuoju savo vaikų). Paspartino Šalkauskio mirtį tai, kad visą laiką nuo studento metų jį vargino sveikatos įvairūs negalavimai.

a. *Mokinys Šiaulių gimnazijoje.* Stasys Šalkauskis gimė 1886 m. gegužės 4/16 Ariogaloje (Raseinių aps.), tačiau joje praleido tik trejus kūdikystės metus. Abu tėvai buvo aukštaičiai. Tėvas Julijonas Šalkauskis (1849—1933), laisvojo valstiečio sūnus, gimė Joniškyje (Šiaulių aps.). Baigęs medicinos mokslus, gydytojo praktiką pradėjo Ariogaloje (1887), porą metų bandė Rygą, o nuo 1891 m. pastoviai įsikūrė Šiauliuose. Turėdamas administracinių gabumų, 1905—1915 m. buvo Šiaulių miesto burmistru. Po I pasaulinio karo grįžęs iš Rusijos, ėjo Šiaulių miesto savivaldybės sanitarijos gydytojo pareigas. Pensijon išėjo tik sulaukęs 80 metų amžiaus. Šeimą sukūrė 1882 m.— vedė *senos bajorų* giminės Barborą Goštautaitę (1864—1947), gimusią Krakių valsčiaus Milvydų dvare (Kėdainių aps.). Šeimos kalba iš pradžių buvo lenkų, bet save laikė lietuviais. Vėliau, rodos, tik su motina buvo kalbama lenkiškai, kaip ji iš vaikystės buvo įpratusi.

Šalkauskių šeima buvo gausi — devyni vaikai (keturi sūnūs ir penkios dukterys). Stasys buvo trečiasis vaikas — antrasis

sūnus (pirmasis sūnus Kazys, gimęs metais anksčiau, išėjo į teisės profesorius). Visi vaikai buvo išmokslinti.

Nuo penktų amžiaus metų apsigyvenęs Šiauliuose, Stasys Šalkauskis buvo šio miesto vaikas — tikras šiaulietis. Čia ėjo pradinį ir vidurinį mokslą, čia parvykdavo atostogų, čia pagaliau ir mirė.

Šiaulių gimnazijoje St. Šalkauskis mokėsi 1895—1905 m., taigi ją baigė devyniolikos metų. Tai normalus gimnazijos baigimo amžius. Neaišku gali būti tik tai, kodėl aštuonių gimnazijos klasių baigimas užtruko dešimt metų. Pirmais metais lankė parengiamąją klasę, o penktąją klasę kartojo. Šiuo reikalu yra toks klasės draugo prof. Viktoro Biržiškos liudijimas. Stasys buvo ligi tol vidutinis mokinys, dvejetukų neturėjo ir normaliai turėjo būti pakeltas į šeštąją klasę. Tačiau tėvas išreikalavo iš gimnazijos vadovybės palikti sūnų toje pačioje klasėje. Savo reikalavimą tėvas motyvavo tuo, kad mokinys yra silpnos sveikatos, o nenorėdamas atsilikti nuo draugų, turi per daug dirbti. Pakartojęs tą pačią klasę, Šalkauskis toliau tapo klasės pirmuoju mokiniu. Tik baigiamojoje klasėje jis liko antruoju, į tą klasę perkėlus antropologo prof. L. Krzywickio (Lietuvos piliakalnių tyrinėtojo) sūnų *.

Turime paties Šalkauskio atsiminimus iš gimnazijos laikų. Atsiminimai prieštaringi. Vienu atžvilgiu „gimnazijos laikai paliko mano atmintyje apskritai malonių atsiminimų". Malonių dėl to, kad tai jaunystės metų ir jais vykusio dvasinio brendimo atsiminimai. Tačiau kitu atžvilgiu pati rusų mokykla buvo iš tikrųjų policijos nuovados skyrius. „Rusinimo tendencijos, šnipinėjimo metodai ir demoralizavimo išdavos, štai kas charakterizuoja rusų mokyklą" auklėjimo atžvilgiu. Buvo stengiamasi mokinius ne tik rusinti, bet ir pravoslavinti. Katalikai mokiniai buvo verčiami lankyti pravoslavų cerkvę. Iš pradžių ne kartą ir Šalkauskiui tekę „eiti į gimnazijos cerkvę ir stovėti pirmose eilėse". Nuo tokios moralinės prievartos, kėlusios „vien pasibjaurėjimą", buvo atsisakyta, kai keliose gimnazijose (ir Šiaulių) įvyko mokinių riaušės. Bet rusinimo režimas „tesuminkštėjo vien 1904 m." Koks buvo mokinių nusistatymas gimnazijos vadovybės atžvilgiu, Šalkauskis pailiustruoja atsisveikinimu su gimnazija. Kai gimnazijos direktorius („ne tiek pedagogas, kiek policijos valdininkas") išdalijo brandos atestatus ir pradėjo kalbėti, „mes nebeklausėm toliau jo prakalbos ir visi urmu išbėgom pro duris. Tai buvo pirmas laisvas mūsų

* V. Biržiškos 1955 m. laiškas J. Eretui duodamas monografijoje „Stasys Šalkauskis".— P. 17—18.

pareiškimas savo tikro nusistatymo nuo momento įstojimo į gimnaziją".

Lietuvių Šiaulių gimnazijoje nebuvo daug, ypač aukštesnėse klasėse (*dalis pasitraukdavo anksčiau*). Iš 36 abiturientų, kurie drauge su Šalkauskiu gavo brandos atestatą, tik „6 iš mūsų buvome susipratę lietuviai". Šalkauskis džiaugiasi, kad jam „pasisekė turėti gerų draugų ir su jais sugyventi". Tarp jų ypač trys broliai Biržiškos (*būsimieji profesoriai*) daugiausia jam darę poveikio. „Tada būtent išsidirbo intelektualiniai interesai, kurie suvaidino vedamąją rolę visam paskesniam gyvenimui". Su intelektualinių interesų vystymusi siejosi ir tautinis sąmonėjimas. Buvo domimasi lietuviškomis knygomis ir jų pasirūpinama iš knygnešių. „Nėra ko ir sakyti, kad spaudos atgavimas ir lietuviškų leidinių atsiradimas buvo labai gyvai mūsų atjaustas. Šituo atžvilgiu 1904 metų pavasaris buvo mums naujo visuomeninio gyvenimo pavasaris."

Didelį įspūdį Šalkauskiui padarė tą pavasarį (1904) penkių draugų sumanyta ekskursija. Pėsčiomis jie septyniolika dienų lankė kraštą. Iš Šiaulių išvykę, jie per Kurtuvėnus (pasimatė su P. Višinskiu) ir Šaukėnus siekė Užventį; padarė vingį į Šatrijos kalną; Kražiuose matė kazokų apgriautą bažnyčią; pasigrožėjo D. Poškos Baubliu; iš Raseinių pasuko į T. Daugirdo dvarą pasimatyti su šiuo Lietuvos piliakalnių tyrinėtoju; priėję Dubysą, jos krantu keliavo per Šalkauskio gimtinę Ariogalą (pamatė ją dar kartą — paskutinį), kol pasiekė Nemuną; jau garlaiviu keliaudami, aplankė panemunės istorines vietoves; iš Kauno traukiniu vyko į Vilnių („čia irgi susitikome su vienu kitu lietuvių veikėju"); apžiūrėjo Trakų pilies griuvėsius*.

Tai, kas iš šios ekskursijos labiausiai įstrigo Šalkauskio atmintin, savaime rodo, kas jį visų pirma domino. Miesto vaikui ši išvyka iš tiesų daug reiškė: pamatė, kokio įvairaus grožio yra jo gimtinis kraštas; tautos praeitis bylojo iš piliakalnių, Vilniaus ir Trakų pilių; gaivino patriotinį nusiteikimą pasimatymai su tautiniais veikėjais. Paties Šalkauskio žodžiais, ši ekskursija buvo reikšminga „ir krašto pažinimo bei jo meilės atžvilgiu".

b. *Teisės mokslų studijos Maskvos universitete.* Šiaulius pakeitė Maskva, ją pasirinkus akademinėms studijoms. Maskvos universiteto teisių fakultete Šalkauskis studijavo šešerius

* *Šalkauskis St.* Mano atsiminimai iš gimnazijos laikų // Ateitis.— 1929.— Nr. 5—6.— P. 247—251.

metus (1905—1911). Dėl dviejų priežasčių studijos užtruko porą metų ilgiau, negu normaliai būtų pakakę. Pirmą, iškart Maskvos universitete pateko „į tokią revoliucinę nuotaiką, kurioje joks rimtas mokslas nebuvo galimas". Kita proga rašytuose atsiminimuose*, tiesiogiau liečiančiuose studijų metus, Šalkauskis atvirai pasisakė, kad pirmaisiais trejais metais („pirmoje savo buvimo universitete pusėje") išvis „maža teko studijuoti dėl tuo metu viešpatavusios studentijoje revoliucinės nuotaikos ir nuolatinių streikų". Ir dar priduria: „Mokslui apskritai mažai buvau atsidėjęs", nes „nedaug tebuvau susidomėjęs" pasirinktosiomis teisės studijomis („savo fakultetiniu mokslu").

Antra, studijų užtrukimą lėmė ir sveikata („susilpnėję plaučiai"). Sveikatai sustiprinti reikėjo sauso klimato. Tad jau 1908 m. pavasarį Šalkauskis išvyko į Turkestaną ir apsigyveno istoriniame Samarkando mieste (dabar Uzbekijai priskirtas). 1909 m. sustodavo Maskvoje tik pravažiuodamas atlikti formalybėms universitete. Egzaminams ruošėsi Samarkande. O neišlaikytų dalykų buvo „labai daug" likę („berods penkiolika"). Pasiruošęs egzaminams, 1910 m. balandžio mėn. Šalkauskis grįžo į Maskvą ir joje užtruko kone ištisus metus. Paskutinius egzaminus baigė laikyti 1911 sausio pabaigoje ir netrukus su Maskva atsisveikino.

Reikia dar pridurti, kad studijas užtęsė ir tai, kad buvo pasirinkęs dvi šakas — ekonomiką ir teisę. Diplominį darbą rašė apie žemės reformą Turkestane.

St. Šalkauskis nebuvo specifine prasme „organizacijos žmogus" (veikėjo tipas), bet nebuvo nė užkietėjęs „atsiskyrėlis". Kol pirmaisiais trejais metais gyveno Maskvoje, priklausė Lietuvių studentų draugijai ir joje sekretoriavo. Tuo metu draugijos susirinkimuose skaitė ir porą referatų (1907—1908), kuriuose darė „bendrą lietuvių studentų nusistatymo ir idealų kritiką", nors ir nesiėmė „padaryti iš tos kritikos kokių nors praktinių išvadų". Tiesiog nepasisako, kaip jo kritišką žodį sutiko patys kritikuojamieji, bet vargu ar galėjo patikti. Rusų universitetuose įsiviešpatavęs „revoliucinis ir nihilistinis nusistatymas" Šalkauskiui buvo visai svetimas: „griaunamasis nusistatymas ir netolerantiškumas atžvilgiu į kitaip manančius žmones visada keldavo manyje pasibaisėjimo nuotaiką". O

* *Šalkauskis St.* Atsakymas prof. Pr. Dovydaičiui, pritaikytas prie jo 50 metų sukakties // Ateitis.— 1936.— Nr. 12.— P. 474—481. Šiame atvirame laiške Šalkauskis prisimena ne tik Dovydaitį, bet ir apskritai savo Maskvos studijų metus.

kadangi „dauguma lietuvių studentų ėjo įprasta rusų studentų linkme: pozityvizmo, laisvamaniškumo ir marksizmo", galime spręsti, kad Šalkauskio referatai turėjo būti įspėjimas lietuviams studentams aklai nesekti rusų.

Lietuvių studentų draugijoje nesijausdamas visai savas (ne tautiniu, o pasaulėžiūriniu atžvilgiu), Šalkauskis buvo įstojęs dar į Religinę filosofinę Vl. Solovjovo atminimo draugiją, kuri, remdamasi šio rusų filosofo idėjomis, atstovavo socialinės krikščionybės linkmei. „Visa tai man buvo ir nauja ir sykiu gerai atitiko mano dvasinius pareikalavimus." Nors tai buvo „Dievo ieškotojų" pravoslavų draugija, niekada neteko katalikui Šalkauskiui joje patirti „nei siauro užsisklendimo savo tarpe, nei neapykantos kitatikiams".

Kiek ir kokių asmeninių draugų Šalkauskis turėjo studijų metais, nėra žinių. Tačiau žinoma, kad jis buvo susidraugavęs su to meto studentijos abiejų priešingų srovių ideologais filosofais: būtent su ateitininku Pranu Dovydaičiu ir su aušriniečiu Romanu Bytautu.

Maskvos universitete teisės studijas Dovydaitis pradėjo tais pačiais 1908 metais, kuriais Šalkauskis išvyko į Turkestano Samarkandą. Susipažino jiedu 1910 m., kai Šalkauskis grįžo į Maskvą laikyti dar gausiai likusių egzaminų. Ši pažintis labai nelygiai įsirėžė jų atmintin. Dovydaičiui susitikimas Maskvoje su Šalkauskiu „įdomus tuo atžvilgiu", kad tas susitikimas jam „nėra padaręs jokio gilesnio įspūdžio". Iš anuometinių susitikimų su Šalkauskiu Dovydaitis iš tiesų mažai ką prisiminė ir neteisingai prileido, kad Šalkauskio dėmesį į save atkreipęs nebent „apšepusia išvaizda", kuria jis per daug jau išsiskyręs iš kitų studentų *. Priešingai, Šalkauskiui maskviniai susitikimai su Dovydaičiu padarė gilų įspūdį ir gerai išliko atmintyje. Ne savo išvaizda, o savo asmeniu Dovydaitis sudomino Šalkauskį. Tiesiog iš girių kaimelio į universitetą stojusio sakuotnugario „apšepusi išvaizda" galėjo tik atbaidyti, o ne patraukti inteligentų šeimoje išaugusį miestietį. Kad nebuvo atitikimo tarp Dovydaičio „išorinės išvaizdos ir esmiško turinio", Šalkauskis matė, bet dėl to ir skyrė tuos du dalykus. Pagarbiai nuteikė Šalkauskį Dovydaitis dviem atžvilgiais: kaip „mokslo ir darbo entuziastas" ir kaip aiškiai apsisprendęs katalikas. Tarp anuometinių lietuvių studentų tik vienas kitas buvo praktikuojantis katalikas. Dovydaitis ėmėsi juos telkti draugėn. Džiugu buvo Šalkauskiui sužinoti, kad jau kuriasi

* *Dovydaitis Pr.* Tu, aš ir aplink mudu // Ateitis.— 1936.— Nr. 5—6.— P. 221—226.

toks lietuvių sąjūdis — „net nepriklausomai" nuo rusų „Dievo ieškotojų". Tad savo viešame laiške Dovydaičiui jis ir rašė: „buvau maloniai nustebęs ir ėmiau Tavimi domėtis ir prie Tavęs artintis, kaipo prie naujo sąjūdžio įkvėpėjo ir vado*.

Dovydaitis iš tiesų supažindino Šalkauskį su pradedamu ateitininkų organizavimusi. Pasakojo apie savo susirašinėjimą su Liuvene studijas gilinusiu kun. P. Kuraičiu ir rodė „net, tiesa, gana iš tolo, jo sieksninius laiškus". Paragino Šalkauskį įsijungti į pradedamos leisti „Ateities" bendradarbius. Dar pačioje Maskvoje Šalkauskis išvertė jau gimnazijoje pamėgto prancūzų eseisto Ernest Hello (1828—1885) „Vienas būtinai reikalingas dalykas" antrajam „Ateities" numeriui**. „Tai buvo pirmas mano išspausdintas dalykas, nors jis ir buvo tik vertimas." Dovydaičio įduoto lenkų jaunimo laikraščio „Zarzewie" recenziją Šalkauskis atsiuntė jau iš Samarkando***. Po dvejų metų (1913) Šalkauskis vėl parengė „Ateičiai" po vertimą iš savo „minčių vadovų": E. Hello — „Religijos nežinojimas"****, Vl. Solovjovo — „Kristus iš numirėlių prisikėlė"*****. Pirmojo vertimus pasirašė slapyraide N, antrojo — inicialais S. Š. Tokia kukli Stasio Šalkauskio spaudoje reiškimosi pradžia.

Antras Šalkauskio studijų bičiulis buvo filosofas Romanas Bytautas. Jų bičiulystė buvo kitokio pobūdžio negu su Dovydaičiu. Iš pat pradžios Šalkauskis pajuto Dovydaityje „vieno pasaulėžiūrinio nusistatymo žmogų". O su Bytautu, Maskvoje studijavusiu tuo pačiu laiku (1905—1912), jį suartino tik bendras intelektualinis nusiteikimas. Skirtingai nuo anų savo vienmečių (Dovydaičio ir Šalkauskio), Bytautas buvo indiferentas, liberalinio aušriniečių sąjūdžio ideologas******. Tik abiejų, Šal-

---

* Ten pat.— P. 476.

** 1911.— III.— Nr. 2.— P. 52—56.

*** Ateitis.— 1911.— Nr. 3.— P. 101—103.

**** Nr. 1.— P. 5—10.

***** Nr. 4.— P. 155—158.

****** Pr. Dovydaitis „Aušrinėje" paskelbė straipsnį „Tikėjimo elementas žmogaus gyvenime" (1910.— Nr. 6), kurį redakcija įdėjo tik su savo prierašu, kad Dovydaičio rašinys nesutinka su bendra „Aušrinės" pakraipa, bet redakcija palieka „užstelbimo ir boikoto priešingų nuomonių taktiką Rymo klerikalizmui ir rytų despotizmui". R. Bytautas atsakė Dovydaičiui filosofinės kritikos straipsniu „Ar-gi?" (Aušrinė.— 1911.— Nr. 1 ir 2): vertino kietai, bet nevartojo nei „klerikalizmo", nei kitokių niekinamųjų žodžių. Nors jų pasaulėžiūriniai nusistatymai buvo skirtingi, jiedu netapo asmeniniais priešais. Praėjus 10 metų nuo R. Bytauto mirties, buvusieji draugai jo nebeprisiminė (nė aušriniečių

kauskio ir Bytauto, *tolerantumas leido jiems susibičiuliauti* nepaisant skirtingų pasaulėžiūrinių nusistatymų. Specialiai apie Bytautą Šalkauskis nepaskelbė atsiminimų, bet savo terminologinės studijos įžangoje aiškiai tarė, kad jos „tiesioginis įkvėpėjas" yra „neatgailimai anksti pasimiręs" R. Bytautas — „brangus *mano draugas iš Maskvos universiteto*" *. *Išlikęs Bytauto* laiškas Šalkauskiui (1913 10 05) irgi liudija jų bičiulystę. Ne formaliai, o bičiuliškai tame dviejų puslapių laiške Bytautas informuoja apie pablogėjusią savo ligą, teiraujasi apie Samarkando klimatą, ten įsikūrimo galimybes, apibūdina savo *dabartinę nuotaiką. Laiško neoficialumą rodo ir kreipimasis* „mielas drauguži", ir atsisveikinimas „spaudžiu ranką". Buvusi Bytauto sužieduotinė M. Kuraitytė-Varnienė prisimena, kad jis „be galo troško vėl su Šalkauskiu pafilosofuoti" ir „visuomet su pagarba ir meile minėdavo jį". Galbūt ne be netiesioginio *bičiulystės su Šalkauskiu poveikio R. Bytautas pusantrų metų* prieš mirtį grįžo į tėvų krikščioniškąjį tikėjimą **

c. *Filosofijos studijos Šveicarijoje.* Baigęs laikyti egzaminus Maskvoje, Šalkauskis nedelsdamas 1911 pavasario pradžioje *grįžo į Samarkandą. Komercijos bankuose tarnavo* juriskonsultu. Porą kartų nesėkmingai išbandė advokato praktiką. Nedaug

---

kūrėjas St. Šilingas, kuris buvo vedęs Bytauto seserį ir kuris, galima priminti, vėliau pasuko ne kairėn, o dešinėn). R. Bytauto mirties dešimtmetį *pagarbiai paminėjo tik buvęs idėjinis jo priešininkas Pr. Dovydaitis*: pasirūpino iš Maskvos universiteto trumpam laikui pasiskolinti Bytauto diplominį darbą „Kritika W. Wundto mokslo apie sielos substancijos sąvoką" ir paskelbė šio didelio darbo (apie 250 puslapių) ištraukų (Logos.— 1926.— Nr. 2.— P. 129—162). Dar anksčiau „Logos" pirmajame numeryje (1921), rašydamas apie W. Wundtą, Dovydaitis pažymėjo, kad apie šį žymų filosofą rašė ir „mūsų daug žadėjęs, bet visai jaunas pasimiręs filosofas Romas Bytautas" ir kad jis pats, „Logos" redaktorius, turi „karščiausio noro" gauti iš Maskvos mūsų filosofo veikalo rankraštį.

* Terminologijos teorija ir lietuviškoji filosofijos terminija // Logos.— 1925.— Nr. 1.— P. 1; pakartota: 1927.— Nr. 1.— P. 1.

** Kai susidomėjau R. Bytautu, paprašiau M. Kuraitytę-Varnienę atsiminimų apie jos buvusį sužieduotinį. Ji atsakė 1959.XII.8 laišku. Susirgęs kaulų džiova, Bytautas gydėsi Leysino sanatorijoje Šveicarijoje. Ten persikėlė ir M. Kuraitytė, kad, dirbdama kaip gailestingoji sesuo, galėtų išlaikyti savo sužieduotinį. Ji paliudijo ir tai, kad R. Bytautas tuo metu grįžo į tėvų krikščioniškąjį tikėjimą, atlikęs „išpažintį iš viso gyvenimo". Už dailininko Ad. Varno M. Kuraitytė ištekėjo po ketverių metų nuo buvusio savo sužieduotinio R. Bytauto mirties.

domėjęsis pasirinktomis studijomis, netrukus išvis nusivylė savo įgytąja profesija. Pamatė, kad anaiptol nebuvo „dar baigtas žmogus", nors ir „labai lengva žmogui baigtis pilkose gyvenimo pelkėse *.

Suvoktas filosofo pašaukimas paskatino Šalkauskį, remiantis Vladimiru Solovjovu (1853—1900), parašyti studiją „Bažnyčia bei kultūra". Šią studiją išspausdino „Draugijoje" 1913—14 m.**. Žurnalo redaktorius A. Dambrauskas, pats žavėjęsis Solovjovu, labai palankiai įvertino Šalkauskio darbą. Pradėdamas jį spausdinti, pirmojo puslapio išnašoje pažymėjo: „tai yra pirmutinis jauno mūsų filosofo p. S. Šalkauskio *svarbesnis rašinys*". Vadinasi, iškart Šalkauskis sulaukė filosofų pripažinimo, nors dar nebuvo filosofijos studijavęs, o tik norėjo ją studijuoti. Vėliau pats Šalkauskis pripažino, kad savo tą darbą rašė „būdamas toli gražu dar nesubrendęs filosofijos mėgėjas ir gyvendamas Solovjovo koncepcijų įtakoje" ***.

Įrodžius Šalkauskiui filosofinius sugebėjimus, A. Dambrauskas išrūpino jam JAV lietuvių katalikų „Motinėlės" stipendiją studijoms užsienyje. Kilęs karas sutrukdė tuojau pat šia stipendija pasinaudoti. Leidimą iš Rusijos išvykti į Vakarus jis gavo tik 1915 m. gale, paskirtas Petrapilyje veikusios Lietuvių draugijos nukentėjusiems nuo karo šelpti centrinio komiteto įgaliotiniu Šveicarijai. Šį paskyrimą gauti padėjo brolis Kazys, dirbęs minėtosios draugijos centriniame komitete. Šveicarijos Berną Šalkauskis pasiekė po aštuoniolika dienų užtrukusios kelionės — per Stokholmą, Oslo, Londoną, Paryžių. Įgaliotinio darbą tedirbo 1916 m. pirmą pusmetį, o nuo tų metų rudens pradėjo filosofijos ir pedagogikos studijas Fribourgo katalikų universitete. Pagrindinė Šalkauskio studijų šaka buvo filosofijos istorija ir pedagogika. Daugiausia jam darė poveikio filosofas Marc de Munnynck. Šis belgų dominikonas buvo pagrindinis Šalkauskio disertacijos vertintojas ir vėliau egzaminuotojas iš pagrindinės studijų šakos. Pedagogikos profesorius buvo kun. Eugène Dévaud.

Fribourgo universitete disertacijas buvo galima rašyti pasirinktinai: vokiškai ar prancūziškai. Dauguma lietuvių rinkosi

---

* Ateitis.— 1936.— Nr. 12.— P. 478.

** Nr. 83, 84, 86 ir 87, iš viso 58 puslapiai.

*** Logos.— 1926.— Nr. 2.— P. 176; perspausdinta: Stasio Šalkauskio rinktiniai raštai.— 1986.— 560 psl. Kadangi „Logos" žurnalas, kuriame Šalkauskis daugiausia spausdino savo filosofinius straipsnius, sunkiai prieinamas ir išeivijos, ir Lietuvos skaitytojams, tai toliau nurodomi Rinktiniai raštai (I tomas) ir jie žymimi santrumpa ŠR.

vokiečių kalbą, o Šalkauskis (kaip ir V. Mykolaitis) — prancūzų. Tai jo studija *„L'Ame du monde dans la philosophie de Vladimir Soloviev"*, išleista Berlyne 1920 m.* Apskritai Fribourgo universiteto reikalavimai doktorato darbams buvo gana kuklūs. Šalkauskio disertacija yra solidi ne tik savo mokslinių lygiu, bet ir apimtimi. V. Mykolaičio ar L. Bistro disertacijos nesiekia nė 100 puslapių. Šalkauskio disertacija apima taupaus (gana smulkaus ir glausto) šrifto 122 puslapius.

Šalkauskis parašė savo disertaciją per palyginti trumpą laiką. Matyt, jau Samarkande jis buvo pagrindžiai susipažinęs su Solovjovo filosofija ir tuo pačiu save apskritai filosofiškai išprusinęs. Šalkauskio disertaciją, skirtą Solovjovo pasaulio sielos sampratai, Fribourgo universitetas priėmė 1919 m. kovo 28. O po metų, 1920 kovo 12, jis išlaikė ir žodinius doktorato egzaminus. Filosofijos daktaro laipsnis Šalkauskiui buvo pripažintas *magna cum laude*.

Imdamasis disertacijoje analizuoti Solovjovo pasaulio sielos sampratą, Šalkauskis tikėjosi apginti pačią esminę savo pirmojo mokytojo filosofinę poziciją. Tačiau reikėjo disertaciją baigti kritišku Solovjovo filosofijos atsisakymu ir Tomo Akviniečio filosofijos pripažinimu, mūsų laikais ieškant pagrindo naujai filosofinei sintezei.

Baigiamąją savo disertacijos pastraipą pats Šalkauskis lietuviškai taip išvertė: „Tikiuosi, kad man pasisekė atlikti Solovjovo koncepcijos kritiką kaip tik tomiškosios filosofijos dvasia ir tokiu būdu iškelti aikštėn vieną atskirą atsitikimą, kur scholastinės filosofijos paneigimas gamina visą eilę nesusipratimų bei klaidų. Todėl jau iš atlikto šitame rašte darbo galima išsinešti įsitikinimą, kad jei mūsų laikais yra galima nauja, gilesnė bei platesnė, filosofinė sintezė, tai ji turi imti savo pagrindu ir pradedamuoju punktu sintezę, kuri buvo sudaryta viduramžiais tomiškojoje filosofijoje ir kuri savo ruožtu buvo pagrįsta ir turėjo pradedamuoju punktu sintetinę Aristotelio filosofiją. Solovjovas iš istorinio sintetinės minties išsivystymo išėmė vieną grandį ir — nepasiekė savo tikslo. Todėl suprasti jo sistemos trūkumus yra sykiu pareikšti šv. Tomo Akviniečio filosofijai pripažinimą, kurio jinai iš tikro užsitarnauja" **.

---

* Tokią savo disertacijos išleidimo datą Šalkauskis nurodo 1940. X.14 rašytame *curriculum vitae*. Pačioje disertacijoje nenurodoma nei leidimo metai, nei vieta, nei leidėjas.

** ŠR, 607. Versdamas į lietuvių kalbą disertacijos baigiamuosius sakinius, Šalkauskis pridėjo tik patį paskutinį sakinį apie Aristotelį.

Savo disertacijos bibliografijoje Šalkauskis nurodo tik Solovjovo raštus (9 tomai, 1903) ir kunigaikščio J. Trubeckojaus veikalą apie šį filosofą (2 tomai, 1913).

Paties Tomo Akviniečio veikalų Šalkauskis nenurodo tarp savo disertacijos šaltinių. Tik disertacijos paskutinio puslapio išnaša pažymi, kad „didžiojo viduramžių filosofo" sistemoje Šalkauskio vadovu *(gidu)* buvo A. D. Sertillanges (1863—1948) veikalas *„Saint Thomas d'Aquin"* (2 tomai, 1910).

Juozas Eretas abejoja, ar Šalkauskio nusisukimas nuo Solovjovo į Tomą Akvinietį nebuvęs tik tariamas. „Atrodo, kad tokiais pasisakymais Šalkauskis daugiau nusilenkė neoscholastikos atstovams, t. y. laikiniesiems savo mokytojams, negu pačiai neoscholastikai". Niekada Šalkauskis netapęs „tokiu tomizmo atstovu, kaip kad buvo, pavyzdžiui, Kuraitis". Kiek net Fribourge, „neoscholastikos židinyje", Šalkauskis „liko ištikimas pirmam savo filosofijos mokytojui", esą matyti ir iš to, kad jis paraginęs ir kitus lietuvius rinktis disertacijoms Solovjovo filosofiją *.

Tiesa, kad Šalkauskis buvo mažiau griežtas tomistas negu Kuraitis. Jam iš tikro daugiau tinka neotomisto vardas, nors ir Kuraitį galima laikyti neotomistu (bent kai kuriais atžvilgiais). Kokio griežtumo yra kurio nors filosofo tomizmas, visai antraeilis dalykas, jeigu jis principiškai laikosi Tomo Akviniečio. Nors Šalkauskis niekada netapo tokiu tomistu, koks buvo Kuraitis, nėra pagrindo kvestionuoti paties Šalkauskio įsakmų prisipažinimą, jog savo disertacijoje jis Solovjovo kritiką vykdė „tomiškosios filosofijos dvasia".

Jeigu Šalkauskis iš tiesų patarė ir kitiems lietuviams disertacijoms rinktis Solovjovą, kaip informuoja Eretas, tai neleidžia daryti išvadų apie patį Šalkauską. Toks patarimas buvo tik praktiškas nurodymas jaunesniems studijų draugams, kaip pasirinkti jiems įmanomesnes disertacijas. Visi lietuviai gerai mokėjo rusų kalbą ir tad lengvai galėjo imtis Solovjovo. O šveicarų profesoriai nemokėjo rusiškai ir Solovjovo filosofijos nepažinojo. Tad, patys negalėdami orientuotis solovjovinių disertacijų medžiagoje, turėjo tenkintis tik formaliniu jų vertinimu.

Abu Ereto argumentai visai neteikia pagrindo abejoti, ar Šalkauskis nerašęs savo disertacijos tomistine dvasia tik taikydamasis prie savo profesorių tomistų. Nuostabu, kad Eretas ne-

* *Eretas J.* Stasys Šalkauskis.— 1960.— P. 63. Toliau ši monografija nurodoma autoriaus pavarde (J. Eretas).

jautė tokią prielaidą įžeidžiąs Šalkauskį, nesgi jį apkaltinąs sąlyginiu veidmainiavimu. Šalkauskis buvo toks tiesus žmogus, kad nieku būdu jis negalėjo veidmainiauti tokiu reikšmingu atveju. Juk disertacija — pirmas žingsnis į savitą mokslinę kūrybą.

Kad nebuvo jokio veidmainiavimo, aiškiai liudija Šalkauskio korespondencija su prel. A. Dambrausku, vėl atnaujinta pasibaigus karui. A. Dambrauskui didžiai nepatiko, kad Šalkauskis pasuko nuo Solovjovo į Tomą Akvinietį. Nors ir pripažino, kad iš dalies „šv. Tomas nenustoja vertės ir šiandieną", A. Dambrauskas laikė jo filosofiją nebepakankama mūsų laikais, panašiai kaip aukštesnei matematinei analizei nebepakanka elementarios aritmetikos ir algebros („jos geros ir teisingos, bet tik elementariems gyvenimo klausimams gvildenti") *. Šalkauskis savo 1919 07 9 laiške (taigi jau parašęs disertaciją) atvirai išdėstė A. Dambrauskui, kaip viskas nutiko. Iš pradžių turėjęs „net drąsos manyti", kad jam pavyks Fribourgo scholastikams apginti Solovjovo pasaulio sielos sampratą. Todėl ir stengęsis šią Solovjovo sampratą išdėstyti taip, kad ji „pasirodytų labiausiai įtikrinanti". Tačiau išėjo kitaip, negu numatė. „Man esant jau prie galo savo darbo", priėjus paskutinį kritikos skirsnį, „teko skaudžiai patirti, kad mano rūmai iš vidaus patys nebesilaiko". Tada pabandė tvertis Tomo pagalbos visam dalykui išaiškinti. „Ir čia tik supratau tiesiog begalinę Akviniečio logikos jėgą: nuo šito laiko esu linkęs laikyti tomiškąją filosofiją didžiausiu žmogaus proto stebuklu" **.

Lietuviškai savo disertacijos santrauką Šalkauskis paskelbė, paminėdamas Vl. Solovjovo 25 metų mirties sukaktį, filosofijos žurnale „Logos" ***. Šia proga Šalkauskis pasisako ir apie savo disertaciją. Susižavėjęs Solovjovu, jis ėmėsi disertacijoje išnagrinėti šio rusų filosofo pasaulio sielos sampratą, kuri jo mąstyme užima centrinę vietą, bet ligi tol nebuvo „sistemingai išdėstyta ir kritiškai patikrinta". Turėdamas „sistemingos apologijos tikslą", ėmėsi rašyti savo disertaciją ir „beveik iki pat galo" vylėsi jį pasiekti. Tačiau, kaip jau buvo rašęs A. Dambrauskui, visumą apžvelgdamas, Šalkauskis suvokė, kad

---

* ŠR, 659; St. Šalkauskio ir A. Dambrausko-Jakšto korespondencija apima 1913.X.24—1932.IV.24 laikotarpį: pirmojo — 23 laiškus, antrojo — 15. Po prel. A. Dambrausko mirties Šalkauskis savo su juo korespondenciją paskelbė „Logos".— 1938.— P. 1—53 (perspausdinta ŠR, 609—680).

** ŠR, 661.

*** 1926.— Nr. 2.— P. 175—214.

Solovjovo pasaulio sielos koncepcija negali būti pateisinama „kritiškosios minties šviesoje". Todėl „kritiškoji autoriaus disertacijos dalis neišėjo galų gale Solovjovo naudai".

Į savo disertaciją Šalkauskis žvelgia kaip išraišką Solovjovo atžvilgiu „tiek dėkingumo, kiek ir emancipacijos". Dėkingumo dėl to, kad Solovjovas pirmas jame sužadino filosofijos meilę ir paliko „neišdildomų pėdsakų filosofiniam jo likimui". Emancipacijos dėl to, kad, nors ir kaip vertindamas Solovjovą, Šalkauskis turėjo praregėti, jog nepakanka remtis tik Platono intuityviniu sintetizmu, o reikia nuo jo žengti į Aristotelio intelektualinį bei integralinį sintetizmą, kuriuo sekė Tomas Akvinietis.

Jeigu Šalkauskis būtų rašęs savo disertaciją tomistine dvasia tik taikydamasis prie Fribourgo „laikinųjų mokytojų", tai lietuviškoji santrauka buvo tiesioginė proga atsiriboti nuo to, ką buvo dėstęs prieš septynerius metus. Tačiau Šalkauskis anaiptol neatsiribojo nuo Solovjovo kritiško vertinimo tomizmo pagrindu. Priešingai, disertacijos baigiamą kritinį poskyrį išlisai išvertė nieko nekeisdamas.

Šalkauskio sprendimu, „Solovjovas buvo daugiau poetas negu filosofas" tuo atžvilgiu, kad iš dviejų būdų siekti tiesos poetas teturi vieną — „mažiau ar daugiau sąmoningą sintezės jausmą", o „tikras filosofas stengiasi pateisinti šitą sintezę proto šviesoje". Pasaulio siela Solovjovui — tai antrasis — tampantysis absoliutas, kuris tarpininkauja tarp Dievo ir pasaulio kaip substanciali vienybė. Šalkauskis įrodinėja, kad tokios pasaulio sielos negali būti tikrovėje: „galų gale išeina, kad visa tai, ką Solovjovas vadino pasaulio siela, iš tikrųjų šitąja siela negali būti". Tariamoji pasaulio siela — tai tik „kažkokio mistiško regėjimo personifikacija". Posakį „pasaulio siela" galima vartoti „nebent grynai metaforiškąja prasme" — reikia apsidrausti nuo bet kokio antropomorfizmo pavojaus. Solovjovas neišvengė šio pavojaus: „pagrindinė didžiųjų jo klaidų versmė" — tai „stambokas antropomorfizmas, nuo kurio jis niekados nebuvo visiškai atsipalaidavęs". Iš to kilo ir Solovjovo „palinkimas į panteizmą, kurio šaknų jam niekados nepasisekė išrauti galutinai iš savo dvasios".

Metodologiniu požiūriu Šalkauskis nurodo, kad Solovjovo „laisvoji teosofija" nusideda neįsisąmoninimu „skiriamosios linijos tarp teologijos ir filosofijos". Todėl šios dvi disciplinos „neskiriamai sutapdavo be tikslaus jų dviejų kompetencijos atribojimo". Šitokio neskyrimo pasekmė: Solovjovas „išeidavo iš filosofijos ribų ir sykiu blogai dirbo teologijos darbą". Į Solovjovo priekaištą Tomui Akviniečiui, jog šis tedirbęs teo-

logijos darbą ir ten, kur buvo galima reikalauti racionalaus darbo, Šalkauskis atsako: „kalbamojo priekaišto yra užsitarnavęs pats Solovjovas, bet ne garsusis viduramžių mąstytojas". Remdamasis Aristoteliu, Tomas aiškiai suvokė žmogaus proto autonomiją ir filosofijai užbrėžė tik tokį plotą, kokį žmogaus protas pajėgia aprėpti. „Ir štai nuo didžiojo Stagiriečio laikų iki mūsų dienų niekados atitrauktoji žmogaus mintis nebuvo pasiekusi didesnės sintetinės galybės už tą, kuria pasižymėjo šv. Tomas Akvinietis. Bet šita atitrauktosios minties galybė yra iš tikrųjų priešybė tam sintezės jausmui, kurį esu pripažinęs Solovjovui" *.

Lietuviškąją savo disertacijos santrauką Šalkauskis pradeda įžanginiu „pasiaiškinimo žodžiu", nes, ją darydamas, autorius turėjo ir „grynai asmeninių motyvų". Būtent „autorius laiko savo prievole pareikšti, kad Solovjovo koncepcijos kritika buvo sykiu paties autoriaus autokritikos aktas". Tai įsakmus pabrėžimas, kad Šalkauskis jaučia „autokritikos reikalą" ne dėl pačios savo disertacijos, o tik dėl savo ankstesnės studijos „*Bažnyčia bei kultūra*", paskelbtos „*Draugijoje*" 1913—14 m. Kadangi anuomet Šalkauskis besąlygiškai laikėsi Solovjovo, tai ir jo toji studija nusidėjo tuo „nesąmoningu filosofavimu", kuris „racionalizuoja teologijos dalykus ir mistifikuoja filosofijos dalykus". Tad, paskelbdamas lietuviškai savo disertacijos santrauką, Šalkauskis ir „norėtų šiąja proga nusiimti moralinę atsakomybę už paskelbimą spaudoje idėjų, kurių dabar nepripažįsta tikromis". Lyg būtų nepakakę tokio aiškaus pasisakymo, baigęs savo disertacijos santrauką, Šalkauskis vėl grįžta prie anos studijos „Draugijoje". Dėl filosofijos ir teologijos sričių neskyrimo joje atsiradę religijos klausimais „ne tik netikslumo, bet ir mėginimo racionalizuoti religijos paslaptis". Iš tiesų anuomet „Draugijoje" Šalkauskis bandė aiškinti ir šv. *Trejybės paslaptį*. Tad galutinai Šalkauskis ir taria: jei tai „ir gali būti psichologiškai išaiškinta, atsižvelgiant į jauną filosofijos mėgėją, tai vis dėlto negali būti racionaliai pateisinta, atsižvelgiant į kompetentingo mokslo reikalavimus. Pareikšti tai ir laikau savo prievole šia gera proga" **.

---

* ŠR, 606—607. Solovjovo pasaulio sielos koncepcijos kritikai Šalkauskio disertacijoje skirti p. 113—121 (ŠR, 598—607). Originalas prancūzų kalba yra paprastesnis negu lietuviškasis vertimas. Tai būdingas liudijimas, kaip sunku iš pradžių buvo lietuvių kalba išreikšti filosofines mintis: net pačiam autoriui buvo vargo parengti savo disertacijos lietuviškąją santrauką.

** ŠR, 559—561 ir 607.

Nesitenkindamas šiuo atviru „pasiaiškinimu" filosofijos žurnale „Logos", pasiekti daugiau skaitytojų Šalkauskis tais pačiais metais dar ir mėnesiniame kultūros žurnale „Židinyje" paskelbė atskirą straipsnį „Autokritikos žodis dėl rašinio: Bažnyčia bei kultūra" *.

Akivaizdžiai galima matyti, kokio tiesumo ir atsakingumo buvo filosofas Šalkauskis.

Nėra abejonės, kad Šalkauskis ne tik „papildė" Solovjovą Tomu Akviniečiu, bet ir nuo pirmojo pasuko į antrąjį. Savo skaityto filosofijos įvado santraukoje Šalkauskis aiškiai išpažino savo filosofinę poziciją: „didžiausio pasitikėjimo užsitarnaujanti filosofinė sistema yra aristoteliškoji tomiškoji filosofija"; „aukščiausios viršūnės" *filosofijos istorijoje* buvo Aristotelis ir šv. Tomas, o „tarp aukščiausių viršūnių yra dar žemesnių viršūnių" **. Iš šių pastarųjų Šalkauskis nesiima šioje vietoje nė vieno išvardyti. Bet jau disertacijos santraukos „pasiaiškinimo žodyje" buvo pasisakęs: „tarp Platono intuityvinio sintetizmo, kuriuo sekė Solovjovas, ir Aristotelio intelektualinio bei integralinio sintetizmo, kuriuo sekė šv. Tomas Akvinietis, *yra istorinės evoliucijos arba net skirtumo* filosofinio subrendimo atžvilgiu, nors tarp jų dviejų apskritai nėra principialaus prieštaravimo, kaip kad tokio prieštaravimo nėra tarp romantinio jaunatvės idealizmo ir idealinės pilnutinio subrendimo nuotaikos ***. Aiškiau pasisakyti nebuvo įmanoma. Šalkauskis liko Solovjovo gerbėjas, bet savo mokytoju pasirinko Tomą Akvinietį, nebelaikydamas Solovjovo savo mokytoju, kaip kad anksčiau buvo laikęs.

Platėliau sustojau prie Šalkauskio ir Solovjovo ryšio, nes, deramai jo nesuvokus, atsiduriama pavojun savaip aiškintis ir patį Šalkauskio asmenį, ir jo filosofiją.

Pervertindamas Solovjovo poveikio išlikimą, J. Eretas sukuria tezę: „Šalkauskis savo esmėje buvo ir liko rytietis". Tokį padariusi jį ne tik „visai būdinga jo dvasios struktūra", bet ir Solovjovas — „jo stipriausias intelektualinis bei giliausias moralinis išgyvenimas".

Reikia kvestionuoti šią J. Ereto tezę. „Dvasios struktūra" turbūt jis turi omenyje Šalkauskio intelektualumą. „Visa dvasinė Šalkauskio asmenybė yra sutelkta jo intelekte. Ji tarsi pagimdyta proto ir skirta protui. Kiti protauja, jis gi, sakytume, yra pats protas". Galima sutikti, kad Šalkauskis buvo „pirmoje

---

* 1926.— Nr. 8—9.— P. 36—38.

** Filosofijos įvada.— 1928.— P. 29—30.

*** ŠR, 560.

eilėje protininkas" *. Bendrosios pedagogikos kurse pats Šalkauskis sakė, kad „jausmai yra mažesnės vertės už valią, ogi valia — mažesnės vertės už protą". Bet ar Šalkauskio intelektualumas jau reiškia jo rytietiškumą? Interpretuodamas E. Hello, pats Šalkauskis kaip tik Vakarus ir Rytus apibrėžė visai priešingai, negu būtų turėjęs apibrėžti pagal J. Eretą. „Rytai gyvena visų pirma instinktu, jausmu, fantazija, intuicija; Vakarai stengias daugiau tvarkyti gyvenimą protu ir valia" **. Pagal tokį Rytų ir Vakarų apibūdinimą reikėtų Šalkauskį laikyti vakariečiu, o ne rytiečiu. J. Eretas aiškiai pats sau prieštarauja, Šalkauskį drauge skelbdamas ir „protininku", ir „rytiečiu".

Greičiausiai J. Eretą supainiojo A. Maceinos lakios tezės: „Vakarai yra išaugę iš Aristotelio, kaip Rytai yra išaugę iš Platono", nors Šalkauskis savo sąmonėje buvęs tomistas, vakarietis, tačiau pasąmonėje išlaikęs platoniškąją idėjų meilę; „jis puikiai suprato Solovjovą", bet „nepastebėjo, kad jis yra tokios pat prigimties kaip Solovjovas ir Platonas" ***.

Šios A. Maceinos tezės kelia klausimų. Pirmiausia, kaipgi tie du graikai, Platonas ir Aristotelis, tos pačios tautos ir kultūros filosofai, taip išsiskyrė į Rytų ir Vakarų dvasios atstovus? Kokiu būdu sąmonė ir pasąmonė gali taip išsiskirti ir viena antrai prieštarauti? Ar greičiau pats A. Maceina nepastebėjo, kad Šalkauskį suvokė pagal save patį? Iš tikrųjų, pirma Šalkauskį pripažinęs savo mokytoju, vėliau A. Maceina taip pat nuo jo pasuko į egzistencialistus, kaip Šalkauskis — nuo Solovjovo į Tomą Akvinietį.

Galbūt nereikia ieškoti Šalkauskiui epiteto — nei „rytiečio", nei „vakariečio", o paprastai tarti pagal jį patį, kad savaip jis ėjo *philosophia perennis* kryptimi, remdamasis integraliniu Tomo Akviniečio sintetizmu.

d. *Kūrybinė veikla studijų metu.* Fribourgo metai Šalkauskiui buvo derlūs. Nereikėjo nė trejų metų disertacijai parašyti. Bet dar anksčiau už disertaciją išspausdino antrą veikalą, Sur les confins de deux mondes" ****.

Šį veikalą Šalkauskis parengė vos pradėjęs studijas. Fribourgo universiteto studentai lietuviai buvo susitelkę į draugi-

---

* J. Eretas, 50, 92.

** Romuva.— 1921.— Nr. 1.— P. 41. Šio savo žurnalo pirmajame numeryje Šalkauskis vartojo ne Romuvos, o Ruomuvos žodį.

*** Tremtinių mokykla.— 1946. Nr. 5—6.— P. 4, 6; *perspausdinta:* Ateitininkų ideologija.— 1954.— P. 14 ir 17—18.

**** Ženève.— 1919.— 271 psl.

ją „Lituania" (rašoma ir Lithuania). 1916 m. gruodžio 3 ir 7 šios draugijos susirinkime Šalkauskis skaitė paskaitą lietuvių tautinės idėjos tema. Paskaitos mintis išplėtojęs, po metų (1917 gruodžio mėn.) jau užbaigė veikalo „Sur les confins de deux mondes" rankraštį. Iš 1919 m. kovo mėn. prierašo prie pratarmės matyti, kad atspausdinimas užtruko daugiau kaip metus. Išleido Berne veikęs lietuvių spaudos biuras „Lietuva". Knygai parinktas nemažas formatas, įdėtos 22 įklijos: M. K. Čiurlionio — 17, A. Žmuidzinavičiaus — 1, be to, 4 atvaizdai (Ad. Mickevičiaus, Vydūno, M. K. Čiurlionio ir A. Dambrausko).

Šio istoriosofinio veikalo turinį taikliai nusako antrinė antraštė: sintetinis esė *(essai)* apie tautinės civilizacijos problemą Lietuvoje. Kokiu požiūriu analizuojama Lietuvos istorija, skelbia pačiame viršelyje įrašyta E. Hello citata, kad Rytai ir Vakarai atskirti ilgisi vieni antrų. Knygą sudaro trys skyriai: tezė, antitezė ir sintezė — pagal tris Lietuvos istorijos tarpsnius. Pirmaisiais Lietuvos istorijos amžiais persvarą turėjo Rytai — graikų krypties rusų įtaka. Vėliau persvarą laimėjo Vakarai — lotynų krypties lenkų įtaka. *Pirmuoju tarpsniu* tautinė sintezė nežymiai pasireiškė XVI amžiuje išleistu Lietuvos statutu. Antruoju tarpsniu tautinę evoliuciją išreiškė Adomo Mickevičiaus genijus. Pagaliau trečiuoju tautinio atgimimo tarpsniu pradėta kurti įvairių elementų pilnutinė sintezė lietuvių tautinės civilizacijos formomis. Kaip būdingus ir konkrečius šitokios sintezės liudijimus Šalkauskis analizuoja Vydūno teosofiją ir dramas, M. K. Čiurlionio muziką ir dailę, A. Dambrausko „absoliučios filosofijos sintezės idėją". Stovint „tarp dviejų pasaulių", pagal Šalkauskį tautinis pašaukimas ir yra savita Rytų ir Vakarų sintezė.

Trečia Šalkauskio „beveik vieno" prancūziškai parašyta knyga yra „La Lithuanie religieuse" (1919.— 344 psl.). Knygos autoriumi pasirašęs Antoine Viscont — lietuvis kun. dr. Antanas Viskantas, kurio įtakon Šalkauskis iškart pateko Fribourge. Norėdamas plačiau pagarsėti, Viskantas ėmėsi rašyti knygą apie lietuvių religijas, bet pats neištesėjęs ir todėl pakvietęs bendradarbiauti Šalkauskį. J. Eretas šiuo reikalu rašo, kad Šalkauskis Viskantui „padėjo ir bepadėdamas parašė veikalą beveik vienas". Dar Fribourgo laikais ėję apie tai gandai.

Pats Šalkauskis šiuo reikalu niekada ir niekur viešai neprasitarė. Kad tačiau Ereto spėjimas buvo teisingas, patvirtina paties Šalkauskio 1918 09 11 dienoraščio įrašas. Matyti, kad apie tą reikalą ne tik ėjo gandai, bet ir kad ne vienam tai buvo žinomas dalykas. „Tautiečiai man net užmeta, jog tik ačiū mano tylėjimui kun. Vis., padaręs plagiatą iš mano rankraščių,

tegalėjo iškilti Amerikos lietuvių akyse ir įgyti jų pasitikėjimą dalyvauti jų vardu prispaustųjų tautų konferencijoje Paryžiuje. Nežinodami visų aplinkybių, jie iš dalies klysta dėl daugelio smulkmenų, tačiau reikia pripažinti, kad *post factum* nurodo teisingas pasekmes". Susitikęs su iš Lietuvos atvykusiais tautiečiais į pasitarimus Šveicarijoje, Šalkauskis irgi aiškiai suprato, kad „niekas iš jų negiria mano pasielgimo su kun. Vis. *Beveik į akis vadina mane liurbiu. Sutinku su jais*, tačiau klausimas yra daugiau supainiotas, negu jie mano".

Nuo seniau Šalkauskis sprendžiąs klausimą, kaip elgtis su žmonėmis ir reaguoti į „netikusius jų žygius". Nors neabejojamai nesipriešinimo principas nėra teisingas, bet „iš kitos pusės bepigu pavirsti Donkišotu". Nesiseką klausimą tikrai išspręsti ir teisingą principą pritaikyti praktikoje. „Daug, matyti, kliudo temperamentas ir energijos stoka." Jei jis priimtų jam priekaištaujančių tautiečių patarimą „demaskuoti plagiatorius, falsifikatorius, denunciatorius, išdavikus, tai, Dieve mano, kiek turėčiau šito nemalonaus darbo vien per trejus savo buvimo Šveicarijoje metus. Tikrai sakant, kun. Vis. nėra blogesnis už daugelį kitų asmenų, kurie džiaugiasi šiokiu tokiu padėjimu ir visuomenės pasitikėjimu. Skirtumas tėra tik toks, kad jie randasi ant ratų, ogi kun. Vis.— po ratų". Todėl Šalkauskis ir nesiryžo viešumon kelti šio viso reikalo. Nekovojo Šalkauskis dėl autoriaus garbės, bet užtat viešai nenuplėšė garbės, nors ir būtų turėjęs tikrą pagrindą ir teisę kun. dr. A. Viskantui, kuris vėliau, Lenkijos okupacijos metais, tapo vienu iš pagrindinių Vilnijos lietuvių kultūrinių vadų *.

Kokia šios knygos dalis priklauso Viskantui ir kokia Šalkauskiui, liks nežinoma. J. Eretas apie pačią knygą pateikia tokią informaciją. Pradžioje trumpai apžvelgiama lietuvių tautos istorija (p. *13—55*). *Pagrindinė dalis skiriama* krikščioniškųjų konfesijų istorijai Lietuvoje (p. 57—249). Toliau duodami statistiniai duomenys, apimantys ir emigrantus, ypač Amerikoje (p. 253—335). Baigiamajame skyrelyje apie lietuvių tautos charakterį ir pašaukimą (p. 336—344) iškyla Šalkauskio mintis apie Rytų ir Vakarų jungimąsi lietuvio sieloje. Apskritai tai ne studijinis, o informacinis veikalas, J. Ereto žodžiais, „nebuvo tiek vertinga, kiek naudinga". Tos knygos išleidimą pateisino

* Kun. A. Viskantas, teologijos ir filosofijos daktaras, raštais ir vėliau nepasireiškė, bet iš tiesų pasižymėjo visuomenine veikla: Vilniuje Šv. Kazimiero draugijos vienas steigėjų (1925) ir ilgametis pirmininkas, taip pat pirmininkavo Lietuvos mokslo draugijai 1933—1938 ir 1940, Meno ir literatūros draugijai — 1932—1939.

tai, kad ji vakariečiams „davė gerą supratimą apie religinę lietuvių dvasią" *.

e. *Savojo pašaukimo įsisąmoninimas.* Fribourgo metai Šalkauskiui reiškė daugiau negu tik paprastas naujos srities studijas. Tais metais jis ryškinosi savo pašaukimą ir jam rengėsi. Tai mums atskleidžia jo žodis sau pačiam — dienoraštis **.

Jau tai, kad trisdešimt metų vyras ryžosi antroms studijoms, liudija, kaip išbudo savojo pašaukimo suvokimas. Jautė turįs pasirengti „prie didelio darbo, kurį skiriuosi ateičiai" (1918 09 11). Jo laukia toks didelis darbas, kad negali pasitikėti tik savo pajėgomis. „Žinau, kad likimas skiria man uždavinius, kuriuos tik su Apvaizdos pagalba tepajėgsiu išpildyti" (1919 04 15). Deda viltis į jaunąją kartą. „Apskritai dabarties karta savo daugumoje yra pagedusi, ir sunku man su ja susitarti. Ji nesupranta manęs, gi aš jaučiuos jų tarpe visai ne savo gaivale. Tikiuosi galėsiąs susitarti su jauniausiąja karta, kuriai teks man vadovauti. Jai noriu pašvęsti visus savo darbus, jai norėčiau tarnauti, iš jos laukiu pasitikėjimo ir pritarimo savo idealams" (1918 09 11).

Iš cituotų Šalkauskio žodžių reikia pabrėžti: teks vadovauti jaunajai kartai. Savo filosofinį pašaukimą jis suvokė ne kaip abstraktų mąstymą, o kaip nušvietimą kelio žmonėms — tarnavimą savajai tautai. Būti filosofu — tai būti tautos auklėtoju. Savo 1918 04 29 laiške J. Tumui-Vaižgantui Šalkauskis išpažino, kad laiko „savo pašaukimu filosofinį darbą arba, tikriau,— tautinį auklėjimą per filosofiją" ***. Taigi ruošėsi ne užsidaryti savo kabinete, o veikti žmones.

Todėl, kaip liudija dienoraštis, Fribourgo metais Šalkauskis rūpinosi save brandinti ne tik intelektualiai, bet ir moraliai. Moralinį savo tobulėjimą laiko būtinu deramai pasiruošti savo pašaukimo vykdymui. Suprantamas tad sielojimasis: „kaip daug dar trūksta mano būdui, kiek reikia dar darbo padėti jo patobulinimui" (1918 09 08). Po trijų dienų, įsipareigodamas vadovauti jaunajai kartai, sau primena: „pirma reik man pačiam susitvarkyti, kad neįnešti sumišimo į jaunąsias kartas". Reikia nugalėti savyje svyravimus, kurie kyla iš būdo trūkumų ir nenusistovėjusių dar pažiūrų kai kuriuose klausimuose". Vėliau,

---

* J. Eretas, 60—62.

** St. Šalkauskis rašė dienoraštį protarpiais: devynių dienų įrašai (20 puslapių) apima šešiolikos mėnesių laikotarpį — nuo 1918.IX.5 iki 1919.XII.28.

*** Mūsų senovė.— T. I.— Kn. 4—5.— P. 535.

vieną rekolekcijų dieną, pats save vėl klausia: „kaip turiu elgtis, kad išsitobulinti tiek, kiek tai man prieina?" Į tą klausimą atsako: „Savo artimus turiu patraukti prie to pat tikslo pavyzdžiu ir meile. Juo didesnį turiu atlikti uždavinį, juo mažiau privalau turėti savimeilės" (1919 04 14).

Ypačiai anuomet Šalkauskis krimtosi, kad dar nepasiekė pusiausvyros santykiuose su žmonėmis. Skundėsi nemokąs su žmonėmis sugyventi ir todėl tarp jų dažniausiai nesąs laimingas. Likimas paskyręs jo „proto individualybei" netinkamą temperamentą. „Savo temperamentu bijau žmonių. Dažnai esu tiesiog pasigailėjimo vertas." Ir tuo pačiu laiku esąs „narsesnis negu pridera" — kartais kitiems „keršijąs" už savo paties nemokėjimą su jais prideramai laikytis" (1918 09 08). Prisipažino, kad santykiuose su žmonėmis „lygiai stipriai veikia mano savimeilė ir žmonių baimė, o kartu palinkimas teisti savo artimus" (1919 07 28). Tad ir rūpinosi lygiai nugalėti ir žmonių baimę, ir savo paties savimeilę. Kitų atžvilgiu ryžosi žmonių baimę nuveikti tikra artimo meile. „Nesipiktinsiu jų silpnumais ir nusižengimais. Nekalbėsiu net apie tai. Kantrumu ir geru pavyzdžiu stengsiuosi juos pakelti; kiek įmanydamas dėsiuos su jais bendrame tobulinimosi darbe." Savo paties atžvilgiu Šalkauskis tvirtai nusistatė vengti ambicijų, neieškoti sau garbės. „Neduosiu savęs papirkti jokiais pagarbos viliojimais, o garbingiems paskyrimams pritarsiu tik tiek, kiek tai naudinga ir reikalinga aukštesniems tikslams" (1919 04 15).

Dorinį tobulinimąsi Šalkauskis grindė religine praktika. Kartą dienoraštin įrašė: „tikiu, bet esu mažai dievotas, melstis gerai nemoku". Tačiau tuojau pat, cituodamas prancūzų filosofo A. Gratry patarimą „net raštu melstis", nusprendė: „prisitaikydamas prie savo individualybės polinkių, manau, turėčiau eiti prie maldos per apmąstymus bei svarstymus. Štai dar vienas pasiryžimas. Duok, Dieve, jį išpildyti" (1918 09 08). Šalkauskio dienoraštis liudija itin gilų dievotumą: kiekvieną dieną, kurią rašė, jo savęs analizė panaši į sąžinės sąskaitą, o kartą tiesiog baigė malda: „Būk valia Tavo..." Vykdomos saviauklos priemones pats Šalkauskis taip išskaičiavo: „apsvarstymai, malda, šv. mišios, komunikojimas, šv. Sakramento aplankymas, kasdieninės sąžinės sąskaitos, religinė visų darbų intencija, nuolatinis tobulinimusi rūpinimasis — štai pamatinės priemonės". Tai visa išskaičiavęs, Šalkauskis tęsia: „Ypač stengiuos naudotis šv. Eucharistijos malone, juk jau ne kartą prityriau jos tikrumą. Be šito dvasinio peno padoriai gyventi nepajėgiama. Stengsiuos nuolat visą gyvenimą naujai gaivinti Kristuje" (1919

04 15). Tokį pat prisipažinimą randame ir paskutinio turimo dienoraščio puslapyje: „Vakar ėjau išpažinties, šiandien — komunijos. Be sakramentų tiesiog nebegaliu gyventi. Kitaip puolu; nustoju gerbęs pats save ir nebeturiu nei kūno, nei dvasios ramybės. Reikia arba kilti, arba pulti. Doros tvarka nežino nepajudinamojo stovio". Vėl pakartotinai nusiskundęs nepasiekimu pusiausvyros santykiuose su žmonėmis, Šalkauskis tos dienos dienoraštį baigia konkrečia sąžinės sąskaita: vienam draugui be reikalo kalbėjęs apie lietuvių studentų draugijos nenaudingumą (dėl silpno „stengimosi prie tobulinimosi"), o kitam draugui per daug pesimistiškai pasisakęs dėl gero sumanymo rengti naudingas knygas (1919 12 28).

Netrukus, 1920 kovo 12, išlaikęs žodinius doktorato egzaminus, Šalkauskis nedelsdamas išskubėjo grįžti Lietuvon, kad spėtų Velykas atšvęsti pas tėvus Šiauliuose. Buvo prabėgę vos trys mėnesiai nuo cituoto sielojimosi dėl nepasiekiamos pusiausvyros santykiuose su žmonėmis. Tačiau niekas iš šalies nebūtų galėjęs nė pagalvoti, kad Šalkauskis būtų baiminęsis žmonių ar turėjęs kokios savimeilės. Kokį Šalkauskį prisimena jo auklėtiniai Lietuvos universitete, tokį pat jį buvus liudija ir Fribourgo studijų draugai*. Tik daug kam galbūt atrodo, kad Šalkauskis tokio būdo buvo iš prigimties, o ne pats jį ištobulino.

2. *Lietuvos universiteto profesorius, rektorius*

Šalkauskis grįžo Lietuvon, neabejojamai Fribourgo studijų metais pasirengęs moksliniam darbui. Tad netrukus, 1920 08 19, ir buvo pakviestas tais pačiais metais (nuo 1920 01 27) pradėjusių veikti Aukštųjų kursų lektoriumi. Paskaitas skaityti pradėjo nuo 1921 pavasario semestro: įžanginę paskaitą skaitė 1921 01 13. Aukštųjų kursų pagrindu 1922 02 16 įsteigus Lietuvos (nuo 1930 — Vytauto Didžiojo) universitetą, iš pat pradžių Šalkauskis buvo paskirtas docentu (1922 02 20), tą patį semestrą pakeltas ekstraordinariniu profesoriumi (1922 06 9). Ordinarinio profesoriaus titulo sulaukė 1928 12 02.

Pasiekęs autoriteto visame universitete, Šalkauskis 1939 m. birželio 4 buvo išrinktas rektoriumi. Deja, jam buvo lemta tapti nepriklausomos Lietuvos universiteto paskutiniu rektoriumi. Sovietams okupavus Lietuvą, vos po mėnesio, 1940 m. liepos 16, uždarytas Teologijos-filosofijos fakultetas, kuriame Šal-

* *J. Eretas, 48—49.*

kauskis dėstė. Tuo pačiu jis buvo atleistas ir iš rektoriaus pareigų — liko bedarbis. Kaip liudija 1940 10 14 rašytas *curriculum vitae*, Šalkauskis bandė ieškoti darbo. Tuo metu jau buvo iš Kauno persikėlęs į Vilnių pas teisininką brolį Kazį, taip pat atleistą iš profesorių, bet galėjusį verstis advokato praktika. Jeigu Stasiui Šalkauskiui ir būtų pasisekę rasti darbą, vargu ar bebūtų pajėgęs dirbti: sveikata buvo taip nusilpusi, kad daugiausia gulėjo lovoje. 1941 m. birželio sukilimo pastatyta Laikinoji vyriausybė buvo paskyrusi Šalkauskį Vilniaus universiteto pedagogikos katedros vedėju. Tačiau eiti šių pareigų jis nebepradėjo: 1941 vasarą išvyko į Šiaulius pas motiną. Sveikata sparčiai silpnėjo, ir 1941 gruodžio 4 Stasys Šalkauskis miré sulaukęs 55 metų amžiaus.

a. *Šalkauskis kaip profesorius.* Teologijos-filosofijos fakultete Šalkauskis visą laiką vadovavo pedagogikos ir jos istorijos katedrai, bet dėstė ir filosofijos dalykų. Šie kursai buvo jo dėstomi: bendroji mokslinio darbo metodika, filosofijos įvadas, logika, kultūros filosofija, pedagogika. V. Mykolaičiui perėjus į Humanitarinių mokslų fakultetą, Šalkauskis buvo užsimojęs perimti ir jo skaitytą estetikos kursą, bet tik 1929 rudens semestrą atskaitė šio kurso pusę. Penki dalykai buvo didelis darbo krūvis. Tad ir ėmėsi jį mažinti. Filosofijos įvadą ir logiką 1933 m. perleido L. Bistrui, o bendrąją mokslinio darbo metodiką ir kultūros filosofiją nuo 1935 m.— A. Maceinai. Sau pasiliko tik pagrindinį pedagogikos kursą (teorijos 10 savaitinių valandų, pratybų — 4 valandas). Visus minėtuosius dalykus skaitė Filosofijos skyriuje, o nuo 1933 m. pedagogiką dėstė ir Teologijos skyriuje (klierikams).

Šalkauskio auditorija buvo visi fakulteto Filosofijos skyriaus studentai. Mokslinio darbo metodika, filosofijos įvadas ir logika buvo privalomi dalykai visiems šio skyriaus klausytojams; kultūros filosofija taip pat buvo privaloma visiems, kurie šalutine studijų šaka rinkosi pedagogiką-psichologiją įsigyti mokytojo cenzui. O šis cenzas visiems rūpėjo. Pedagogikos paskaitų klausė ir dalis Matematikos-gamtos fakulteto studentų, kurie įgyti mokytojo cenzui galėjo pasirinkti Teologijos-filosofijos ar Humanitarinių mokslų fakultetą.

Koks mokytojas Šalkauskis būtų buvęs vidurinėje mokykloje (žinoma, kad 1923 m. dėstė logiką ir Aušros gimnazijoje), sunku spręsti. Bet neperdedant galima tarti, kad universitete jis buvo labai geras profesorius.

Visus savo kursus Šalkauskis skaitė pasirašęs. Kartodamas stengdavosi anksčiau skaitytuosius kursus iš naujo patobulinti.

Jeigu jie būtų išlikę, turėtume visą jo palikimą. Deja, daug ką, galbūt net didžiąją dalį, per karą sunaikino gaisras.

Skaitė ramiai, bet ryškiai, pakankamai lėtai. Nesileido į jokias digresijas atvangai sudaryti. Reikėjo įtemptai sekti visą paskaitą, nepraskiestą nei anekdotais, nei tuščiažodžiavimu, nei kokiomis retorinėmis puošmenomis.

Ypačiai reikšmingi buvo Šalkauskio seminarai — bendrosios mokslinio darbo metodikos, logikos ir pedagogikos pratybos. Ne tik iš anksto susipažindavo su referatu, bet ir pasirašydavo jų vertinimą. Visada pasakydavo visa, ką reikėdavo, bet pasakydavo su tokiu pagarbiu taktu, kad nebūdavo galima įsižeisti nė aštrios kritikos sulaukus. Net menkame referate stengdavosi kiek galėdamas surasti ką nors teigiama ir, tai iškeldamas, neleisdavo visai nusiminti nė patiems silpniausiems studentams. Antra vertus, jei pasitaikydavo stipresnis referatas, tai atitinkamai kietesnis būdavo ir vertinimas, kad nebūtų pagundos keltis į išdidumą. Ir man pačiam teko tai patirti. Bendrosios mokslinio darbo metodikos pratyboms, naudodamasis ir prancūzų šaltiniais, referatą apie rašymo meną *(l'art d'écrire)* parašiau išskirtinės apimties — reikėjo dviejų valandų jam perskaityti. Tikėjausi ir išskirtinio pagyrimo. Sulaukiau tik atitinkamai kritiško vertinimo, pradėto žodžiais: iš ko daugiau laukiama, iš to daugiau ir reikalaujama.

Šalkauskio egzaminai nebuvo lengvi: reikėjo ir dalyką gerai žinoti, ir savo mintį tiksliai išreikšti. Kiekvienam studentui egzaminuoti skyrė tiek pat laiko, nepaisydamas, su kokiu studentu tenka susidurti — gerai ar menkai pasiruošusiu. Susidarytas gero studento vardas nesutrumpindavo egzaminų laiko, kaip pas ne vieną iš kitų profesorių. Nebūdavo „laimės" Šalkauskio egzaminuose — kiekvienas gaudavo tokį pažymį, kokio buvo vertas.

Universitetas Šalkauskiui nebuvo tik pragyvenimo šaltinis (kaip, pavyzdžiui, redaktoriaus darbe pasinėrusiam Pr. Dovydaičiui), sąžiningai skyrė jam visą reikalingą laiką. Tik formaliai jis nežiūrėjo nei į paskaitas, nei į pratybas, nei į egzaminus. Viskam jis rado tiek laiko, kiek kam reikėjo.

Šalkauskis įsakmiai pabrėždavo, kad studentas nebėra auklėjamas, o pats auklėjasi. Drauge jam buvo aišku, kad studentų auklėjimuisi daro poveikį ir profesoriaus asmuo — santykiai su juo. Įprastinis Šalkauskio kreipinys buvo „draugas". Ne tuščias žodis buvo šis kreipinys Šalkauskio lūpose, o liudijo jo meilę ir pagarbą žmogui. Natūralų atstumą tarp profesoriaus ir studento išlaikydavo: nesiėmė dirbtinai „fraternizuotis" su studentais, įsigyti jų sau palankumą. Bet visada buvo prieina-

mas savo klausytojams — ar pokalbiui po paskaitos, ar apsilankius namuose. Jo paslaugumas buvo nuostabus — kantriai pakęsdavo jam brangaus laiko gaišinimą. Man pačiam gėda prisiminus, kiek profesoriaus laiko esu sueikvojęs pirmaisiais dviem studijų metais. Niekada nedavė suprasti, kad jį trukdau savo „problemomis".

Šalkauskis veikė savo studentus ne tik savo idėjomis, bet — ir ypačiai — savo asmeniu. Visada ramios nuotaikos ir maloniai besišypsantis; kuklus ir paprastas, žinantis savo vertę, bet visiškai svetimas tuštybei; nuoširdžiai šiltas, bet niekada nepataikaujantis — lygiai su visais džentelmenas ir tikrai tolerantus; besąlygiškai tiesus, todėl galintis dėl reikalo, kurį laiko teisingu, ir kietai bei neatlaidžiai kovoti susidūręs su niekšybe ar dvasiniu bukumu; nesutinkantis apsiimti to, ko sąlygos neleidžia, bet skrupulingai vykdantis įsipareigotus darbus; asmeniškai uždaro būdo žmogus, bet visą gyvenimą tarnavęs tautai; gilaus tikėjimo, bet niekada nedemonstravęs savo religinės praktikos; tikras intelektualas ir tauraus gyvenimo žmogus,— toks buvo Stasys Šalkauskis.

Nors ir vengdamas viešumos ir neieškodamas nei garbės, nei populiarumo, Šalkauskis savaime, pačia savo asmenybe, buvo autoritetas visiems, kurie jį pažino. Būti autoritetu pačiam žmogui, t. y. pačia savo asmenybe, yra nepalyginamai daugiau negu turėti autoriteto dėl visuomenėje užimamos vietos, paskelbtų veikalų, atliktų darbų.

b. *Šalkauskis — universiteto rektorius.* Vertino Šalkauskį ne tik savojo fakulteto kolegos ir studentai, bet ir kitų fakultetų profesoriai. Neatsitiktinai jis buvo išrinktas rektoriumi. Nors kitų fakultetų profesorių dauguma buvo skirtingų ir priešingų pažiūrų, jis buvo išrinktas rektoriumi pirmu balsavimu. Nedrįso Šalkauskio nepatvirtinti nė prezidentas A. Smetona, kuris turėjo būti ant jo supykęs už 1935 11 2 laišką, raginusį prezidentą pakeisti partinį autoritetinį režimą tautos pasitikėjimą turinčiu demokratiniu režimu *.

Nebuvo vargo Šalkauskį išrinkti rektoriumi, kai tik jis sutiko kandidatuoti. Vargo buvo tik fakulteto jauniesiems kolegoms išgauti Šalkauskio sutikimą. Kiek galėdamas jis spyrėsi ir nusilenkė auklėtinių įtikinėjimui tik nenorėdamas jų nuvilti.

---

* St. Šalkauskio laiškas prezidentui A. Smetonai paskelbtas „Aiduose".— 1982.— Nr. 1.— P. 13—20.

Galimas dalykas, kad Šalkauskis buvo atkreipęs į save dėmesį kitų fakultetų profesorių ir VDU „Žiniose" anksčiau * paskelbtais dviem straipsniais, kuriuose nagrinėjo jaunesniojo mokslo personalo pasiruošimą profesūrai. Tai buvo aktualus, bet sunkiausiai sprendžiamas klausimas. Šalkauskis pripažino, kad jaunoji mokslininkų karta dažniausiai yra „vykusiai atrinkta, pasižymi gabumais", tačiau apgailėjo, kad jos ruošimasis profesūrai „dažnai vyksta savaimingai, nepriklausomai nuo vyresniosios kartos". Jaunieji mokslininkai neranda „pakankamai tvirtų akademinių tradicijų" ir nesulaukia „pakankamai patyrusios vadovybės vyresniojoje savo kolegų kartoje".

Išrinkus rektoriumi filosofą-pedagogą, derėjo sulaukti universiteto paskirties ir tautinės reikšmės specialios, gilesnės analizės. Pirmaisiais — ir, deja, vieninteliais — rektoriavimo metais Šalkauskis tai ir atliko savo „pranešimais" dviejuose universiteto tarybos viešuose iškilminguose posėdžiuose. Inauguracinį pranešimą per imatrikuliacijos aktą 1939 09 15 jis skyrė išdėstyti universiteto koncepciją **. VD Universiteto įsteigimo 18 metų sukakties minėjime 1940 02 16 kalbėjo apie universiteto vaidmenį tautos gyvenime ***.

Suvokdamas universitetą kaip mokslinės tiesos organizaciją, Šalkauskis lygiai akcentavo ir universiteto autonomingumą (jokie išviršiniai veiksniai negali jam ką nors primesti, nes mokslas „pats apsisprendžia pagal savo objektą, pagal tikrovę, pagal tiesą"), ir nepalenkiamą politikai „nei iš viršaus, nei iš vidaus, nei iš apačios" (politinės aistros gresia „pavergti laisvą tiesos dvasią"). Studentų atžvilgiu universiteto tiesioginis uždavinys yra jų mokslinimas — ruošimas aukštosioms profesijoms. Dargi „auklėjamoji tendencija galėtų būti pavojinga objektyviniam apsisprendimui". Tačiau netiesioginiu būdu universitetas savo klausytojams daro „didžiausią pedagoginę įtaką" kaip akademinė bendruomenė. Studentų auklėjimuisi skatinti dėstytojų asmeninis kontaktas ir bendravimas su klausytojais yra „ne tik pageidaujami, bet ir privalomi bent tam tikrame laipsnyje". Tokio kontakto ir bendravimo pradžia yra „paskaityta su moksliniu entuziazmu paskaita, asmeninis padrąsinimas per pratybas ir praktikos darbus, džentelmeniškas profesoriaus palankumas kiekviename susitikime".

Keldamas universiteto tautinę reikšmę, Šalkauskis tiesiog universitetą laiko „tautos formuotoju", nes „universitetas yra

---

* 1936.— Nr. 5 ir 6.

** Židinys.— 1939.— Nr. 8—9.— P. 145—154.

*** Židinys.— 1940.— Nr. 2.— P. 174—182.

tautai kultūrinio augimo, apsisprendimo ir dvasinio gyvenimo organas". Šią savo tezę Šalkauskis grindžia istorine perspektyva. Jeigu ekspansijos Lietuva būtų turėjusi universitetą, ji nebūtų praradusi lietuvių tautos dalies milžiniškuose Rytų plotuose. Jeigu unijos Lietuva būtų turėjusi lietuvišką universitetą, ji būtų galėjusi atsilaikyti prieš lenkų kultūrinę ekspansiją ir nebūtų užleidusi tautines ir kultūrines pozicijas beveik be pasipriešinimo. Tuščia būtų dabar apgailėti, kad mūsų tautinis atgimimas atėjo labai vėlai, o dar vėliau — lietuviškieji universitetai. Užtat, Šalkauskio tvirtu įsitikinimu, visada pravartu analizuoti universiteto reikšmę tautos gyvenime, nes nuo gero jų ryšio supratimo iš dalies priklauso ir tinkama universiteto linkmė. Svarbu suvokti, kad „be universiteto pagalbos tautos susipratimas negali pasiekti aukščiausio laipsnio". Bet ir universitetui reikia įaugti į tautos gyvenimą ir rasti sau „gyvybinės paramos bei paskatos". Pagirdamas visuomenės ir kariuomenės susidraugavimo dienos šventimą, Šalkauskis klausia: „kodėl panašiai negalėtų būti su mūsų kultūrinio apsiginklavimo pajėgomis?" Susvetimėjimui tarp visuomenės ir universiteto išvengti reikia „artimesnio susiglaudimo" tarp visuomenės ir universiteto.

Šalkauskis ne tik skelbė universiteto ir visuomenės santykių susiglaudinimą, bet ir jį kaip rektorius vykdė — kvietė žurnalistus pokalbiams su juo kaip su rektoriumi. Informavo šiuose pokalbiuose apie aktualiuosius universiteto rūpesčius. Klausiamas apie studentų auklėjimąsi, Šalkauskis atsakė: kadangi labai dažnai pas mus šeiminis ir mokyklinis auklėjimas yra žemo lygio, atbaigiamasis auklėjimasis yra labai svarbus studentams ir jų organizacijoms. Norint tapti tikru inteligentu, svarbūs auklėjimosi tikslai yra išvidinis susidrausminimas, atitinkamas išviršinis išsiauklėjimas ir visuomeninis „išsidirbimas". Ypačiai griežtai rektorius pasmerkė antisemitizmą: „labai liūdna, kad ir tarp studentų atsirado negausi nesusipratėlių grupė". Antisemitizmu reiškiasi tik zoologinis instinktas. Tai ne tautos interesų gynimas, o jiems kenkimas.

Keblų klausimą universitete buvo sudariusi studentų atstovybė, kurią Šalkauskis apibūdino kaip „savotišką studentų parlamentą". Pradėjus studentams tautininkams 1933 m. boikotuoti studentų atstovybę, pusketvirtų metų verstasi be jos rinkimų: bendruosius studentijos reikalus tvarkė vadinamosios laikinosios komisijos. Universiteto senatui priėmus naują studentų atstovybės statutą, jos rinkimai buvo pradėti 1938 m. rudenį ir baigti 1939 m. pavasarį. Naujoji studentų atstovybė pasiūlė

ateityje rinkimus atlikti ne pradedant mokslo metus, o juos baigiant, kad iš anksto būtų pasiruošiama perimti pareigas. Rektorius Šalkauskis ir universiteto senatas pritarė šiam sumanymui. Tad 1940 05 16 (mėnuo prieš sovietų invaziją) išrinkta studentų atstovybė, turėjusi veiklą pradėti 1940 rudenį. Nebeteko jai darbo pradėti...

Prasidėjus II pasauliniam karui, dramatiški buvo paskutiniai *nepriklausomybės metai*, kuriais Šalkauskiui teko rektoriauti. 1939 m. rudenį Vilnius buvo grąžintas Lietuvai, bet sovietinių įgulų kaina. Kai Šalkauskis skaitė savo antrą rektorinį pranešimą, jau du VD Universiteto fakultetai buvo perkelti į Vilnių. Didelę šio pranešimo dalį rektorius skyrė savo idėjai, kad reikia Lietuvai dviejų universitetų — formaliai turimus du nepilnus universitetus reikia išugdyti dviem pilnais universitetais. Daug geriau turėti du mažesnius universitetus negu vieną didelį, nes tarp jų vyktų kūrybiškumą žadinanti *mokslinė rivalizacija*. Klaidinga manyti, kad Lietuvai turėti du pilnus universitetus būtų kažkokia prabanga. Priešingai, Šalkauskio nuomone, tai „tikra būtinybė". Mažosios tautos proporcingai turi daugiau universitetų: Šveicarija — 7, Olandija — 6, Belgija — 4 etc. „Jei mums pasiseks išvengti karo audros savo krašte", po 15—20 metų bus galima pereiti prie dviejų pilnų universitetų sistemos — abu universitetus išvystyti „iki normalaus pilnumo." Dviejų pilnų universitetų sistemos idėją Šalkauskis plėtojo ne tik savo antrame rektoriniame pranešime, bet iš pat pirmų dienų, nepraėjus nė mėnesiui po Vilniaus atgavimo, 1939 11 03 pokalbyje su žurnalistais pasisakė ir šiuo reikalu. Tik, atrodo, dviejų pilnų universitetų idėja buvo sutikta kaip visai nereali. Dienraščiai neatkreipė dėmesio į šią idėją, tik „Studentų dienos" * perteikė ir šį perspektyvinį Šalkauskio pasisakymą. Būtent: tegu iš pradžios per abu miestus, Kauną ir Vilnių, teveikia vienas pilnas universitetas, padalytas į maždaug lygias dalis. Tačiau kiekvienai daliai turi būti suteikta galimybė augti į pilną universitetą. „Nesvarbu, kad toks pilnas universitetas gali užtrukti 20 ar 25 metus, svarbu tokią galimybę numatyti ir sudaryti aplinkybių jai realizuotis."

Nors tik labai schemiškai apibūdinus VD Universiteto paskutinį rektorių nepriklausomybės metais, galima be perdėjimo tarti: Šalkauskis rektoriaus pareigas vykdė joms rūpestingai atsidėjęs ir parodė daug tikros kūrybinės iniciatyvos. Ne veltui Šalkauskis viename laiškų nusiskundė, kad jo širdis nega-

* 1939.XI.15

linti pakelti dvigubo darbo (profesoriavimo ir rektoriavimo) ir todėl jam teksią šiaip ar taip nuo rektoriavimo atsisakyti*.

Baigiant galima dar vieną dalyką pridurti. Amerikos universitetuose, rektorius renkant, žiūrima administracinių sugebėjimų. Lietuvoje visų pirma buvo žiūrima mokslinio autoritetingumo. Tokio pat nusistatymo buvo laikomasi tiek 1922—1930 m., kai rektoriai buvo renkami vieneriems metams, tiek po 1930 m., kai rektorių kadencija buvo pratęsta iki trejų metų. Tuo būdu Šalkauskis savo pirmatakais turėjo pačius žymiuosius VD Universiteto profesorius: Matematikos-gamtos fakulteto — V. Čepinskį ir Teisių fakulteto — M. Römerį. Šalkauskio išrinkimas rektoriumi savaime liudijo ir jo kaip mokslininko pripažinimą. Tai pabrėžtina ir dėl to, kad jį rektoriumi išrinkusios universiteto tarybos aiškią daugumą sudarė jam priešingos pasaulėžiūros profesoriai. Pirmasis iš minėtųjų Šalkauskio pirmatakų buvo socialdemokratas (V. Čepinskis), antrasis — Lietuvos masonų vadas (M. Römeris).

3. Kūrybinis įnašas: veikalai ir studijos

a. *Kūrybos pobūdis.* Stasio Šalkauskio kūrybinis įnašas yra didelis — kelios knygos ir apie 60 studijinių straipsnių. Tai liudija autoriaus didelį darbštumą, nesgi nuo studento dienų visą gyvenimą jis negalavo, o ir mirė palyginti gana anksti (55 metų amžiaus). Reikėjo itin atsidėti raštui, kad būtų spėta tiek sukurti.

Šalkauskis nebuvo iš tų žmonių, kurie apdovanoti lengva plunksna. Jis rašė neskubiai, lėtai. Pagrindžiai permąstė visa, apie ką rašė. Kiek galėdamas stengėsi savo mintis tiksliai išreikšti. Šitoks susikaupimas ties kiekvienu sakiniu lėmė Šalkauskio kalbą bei stilių. Sunkiai rašė, tad sunki buvo ir kalba, nors mintį dėstė labai nuosekliai.

J. Eretas savo monografijoje taikliai tarė, kad Šalkauskis turėjo „savotišką kalbą ir savotišką stilių". Literatūros mokslininkas Eretas įžvalgiai analizuoja Šalkauskio raišką: svarbi jam buvo viena tik mintis, o dėl žodžių „kankinosi". Pats Šalkauskis ne kartą Eretui skundęsis, kaip sunku rasti žodį: „Kodėl ir mąstytojui reikia kalbos? Kodėl mintis nepajėgia betarpiškai veikti žmogų?" Ereto formuluote, Šalkauskio protas iškyla į tokias „mąstymo aukštybes", kuriose „žodis toli atsilieka

* J. Eretas, 235.

nuo minties", kuriose „žodis nutyla ir dėl to, norėdamas apsireikšti kitiems, kankinasi". Todėl daugelis ir kalba, kad Šalkauskio raštai esą „neprieinami", sunkiai suprantami. K. Pakštas net yra linkėjęs Šalkauskiui sulaukti „vertėjo", kuris imtųsi „suprantamai atpasakoti sudėtingas jo raštų mintis", nuo „Parnaso nepasiekiamų aukštybių" nukeltų ir paleistų jį „vaikščioti žmonių tarpe". Paprasčiau, bet tiksliau paaiškina Eretas: žvelgiant į Šalkauskio „sau atskirą" terminiją, kuriamą rasti keliui į žmones, „kiek perdedant galima būtų sakyti: Šalkauskis pasinaudojo ne lietuvių kalba, o iš tos kalbos išaugusiomis ideogramomis".

Reikalas nebuvo visai paprastas. Kai Šalkauskis pradėjo rašyti, rašomosios kalbos normos dar nebuvo nusistojusios. Jis sekė kalbininkų darbą ir netgi pats dalyvavo terminologijos komisijose. Tačiau nepakako tik teoriškai žinoti mūsų kalbos normas. Jam pačiam reikėjo rasti kelią iš liaudies kalbos į intelektualinę kalbą. Ereto „mąstymo" ar Pakšto „Parnaso aukštybės", paprastai tariant,— tai filosofinėms mintims natūrali abstraktinė kalba. Su ja ir vargo Šalkauskis, grumdamasis dėl savo filosofinių minčių žodinės raiškos.

Šalkauskio kalbą darė sunkią pats stengimasis kiek galint tiksliau išreikšti savo mintis. Tiek gausu jo kalboje vienas antrą apibrėžiančių daiktavardžių ir juos dar ryškinančių būdvardžių, kad, Ereto žodžiais, susidaro „ištisos kombinacijos, kurios visa sąvokų virtine bando mintį nusakyti" (pavyzdžiui, „kolektyvinių uždavinių realizavimas individualistinėmis pastangomis"). Išreikšti minties niuansams kartais panašiai po pagrindinio sakinio virtine išsirikiuoja šalutiniai sakiniai. „Be atodairos vydamas savo minčių siūlą, mūsų mąstytojas ne visada paiso sintaksės reikalavimų; dėl to pasitaiko nemaža sunkiai išnarpliojamų sakinių. Jo sakiniams dažnai trūksta permatomumo, kas trukdo juos iškart suprasti." Iš tiesų reikia į Šalkauskį įsiskaityti, suvokti jo kalbinį savitumą ir su juo apsiprasti. Apsipratusį skaitytoją Šalkauskio raštai nebebaugina, o žavi savo minties turtingumu.

Šalkauskis reikliai žvelgė į savo darbus: to, ką buvo parašęs, dar nelaikė spaudai parengtu dalyku. Universitetinius kursus jis skaitė pasirašęs, o kartodamas dar juos perdirbo, dar vis tobulino. Tačiau savo darbus spausdinti Šalkauskis visai neskubėjo. Išspausdino tik mokslinio darbo metodiką, kurios būtinai reikėjo šiam seminariniam kursui, ir aktualų visuomeninio auklėjimo epizodinį kursą. Visi kiti kursai nebuvo paskelbti. Iš visų savo dėstytųjų kursų Šalkauskis išspausdino studijinių straipsnių, parengė ir kai kurių kursų sistemingas

santraukas, bet patys tie kursai liko tik rankraščiuose. O jų daug dingo visam laikui — sudegė per karą.

Ypačiai reikia gailėti, kad neišliko Šalkauskio originaliausias *kultūros filosofijos kursas*. Šį kursą, *jo paties iniciatyva* įvestą į fakulteto mokslo programą, jis skaitė, kartodamas kas antri metai nuo pradžios, kol perleido savo mokiniui A. Maceinai (1935). Kultūros filosofijos kurso vertę jautė ir pats Šalkauskis, nesgi jo santrauką paskelbė gana anksti, jau 1925—1926 m. „Logos" žurnale ir rankraščio teisėmis atskiru leidiniu (1926). Pratarmėje autorius įsakmiai pabrėžia, kad tai tėra vien santrauka kurso „einančio labiausiai filosofiškuoju įvadu į pedagogikos sistemą". O kadangi „dėl laiko stokos" pats autorius negalėjo šios santraukos sudaryti „iš savo platesnių užrašų", tai atliko autoriaus priežiūroje vienas klausytojų (K. Barkauskas). Svarbiausia, Šalkauskio prisipažinimu, „nėra dar atėjęs laikas, kad autorius galėtų spausdinti ištisai skaitomąjį kursą". Laikas dar neatėjęs dėl to, kad kultūros filosofija yra nauja *filosofinė disciplina, „nepakankamai dar tiksliai nustatyta* daugeliu atžvilgių". Taigi: kas vienu atžvilgiu atrodo Šalkauskio neskubėjimas savo darbus spausdinti, antru atžvilgiu liudija jo jautrią intelektualinę atsakomybę už viską, ką skelbė.

Parengiant rankraščius spaudai, Šalkauskiui iš tiesų reikėjo laiko, buvo vargo. Matyti tai iš skirtumo tarp tik rankraščiu išlikusių kursų ir jau spausdintų darbų. Spausdintųjų darbų kalba paprastesnė, mažiau reikalinga kalbinio lyginimo, rečiau pasitaiko J. Ereto minimų „sunkiai išnarpliojamų sakinių". Spausdintuose Šalkauskio raštuose nėra kartojimosi, o kursų rankraščiuose neišvengiamai pedagoginiais sumetimais reikėjo kartotis, glaustai primenant klausytojams naujoje paskaitoje tai, kas buvo dėstyta ankstesnėje paskaitoje.

Kadangi Šalkauskis rašė lėtai, tai ir pats įdėmiai žymėjosi, ką buvo paskelbęs. Šiuo atžvilgiu Šalkauskio biografams nėra vargo: jis pats suteikė pagrindinius bibliografinius duomenis *. Turime rankraštį dviejų bibliografijų, jo paties sudarytų lemtingaisiais 1940 metais: 1940 05 31 spaudos parodai Vilniaus universitete dar laisvai gyvenant ir 1940 10 14 ieškant darbo šiame universitete, jau šalį sovietams okupavus. Šioms dviem bibliografijoms Šalkauskis atrinko savo studijinius darbus. Bet šiaip jau sau žymėjosi net smulkius, vos 2—3 puslapių straips-

* LKM Akademijos Suvažiavimo darbai.— T. II.— P. 440—445.

nelius, anketinius pasisakymus, redakcijoms sukaktuvinius sveikinimus *.

b. *Išleisti veikalai ir studijos žurnalų puslapiuose.* Išleisti knygų Šalkauskiui neturėjo būti sunku, nes pats fakultetas leido savo profesorių darbus. Tačiau Šalkauskis kažkodėl tiesiogiai nesinaudojo fakulteto pagalba, galbūt norėdamas pagelbėti kitiems fakulteto kolegoms leisti knygas (fakulteto lėšos knygų leidimui buvo gana ribotos). Jis pats naudojosi tik fakulteto leidžiamu „Logos" žurnalu. Reikia pabrėžti: visas savo lietuviškąsias knygas, neišskyrus nė pačių stambiųjų, Šalkauskis pirma paskelbė žurnaluose, o tik paskui jos buvo perspausdintos.

Filosofinius darbus Šalkauskis skelbė „Logos", pedagoginius — „Lietuvos mokykloje", bendro pobūdžio — mėnesiniame kultūros žurnale „Židinyje". Tokio nusistatymo savo darbus, net ištisas straipsnių serijas pirma spausdinti žurnaluose Šalkauskis laikėsi turbūt norėdamas, kad jo mintys pasiektų platesnius visuomenės sluoksnius. Daugiau prenumeruojama žurnalų negu perkama knygų. Būdinga, kad Šalkauskis, baigęs studijas užsienyje ir grįžęs Lietuvon, kūrybinį reiškimąsi pradėjo išleisdamas ne knygą, o „tautinės kultūros pilnutinio gyvenimo" žurnalą „Romuva". 1921 metų numerį (98 psl.) tik pats vienas ir prirašė. Beveik visą prirašė ir 1922 numerį (109 puslapius iš 128). Abiejuose „Romuvos" numeriuose Šalkauskis dėstė savo tautines ir visuomenines idėjas.

Iš savo visų darbų minėtose bibliografijose Šalkauskis išskyrė 58 studijinius darbus. Atskiromis knygomis ar brošiūromis buvo perspausdintas 21 darbas, o 37 darbai teliko žurnaluose.

Šalkauskiui rūpėjo, kad žurnaluose paskelbti straipsniai būtų perspausdinti ir atskirais leidiniais. Tokių leidinių apimtis įvairuoja nuo 15 iki per 200 puslapių. Dvi knygos sudarytos iš įvairių straipsnių: „Ateitininkų ideologija" (1933.— 219 psl.) ir „Lietuvių tauta ir jos ugdymas" (1933.— 196 psl.). Iš „Logos" buvo perspausdinta „Kultūros filosofijos metmens" (1926.— 96 psl.), „Filosofijos įvada" (propedeutinė dalis, 1928.— 31 psl.), „Įvedamoji pedagogikos dalis" (1935.— 53 psl.; antrasis leidimas: „Bendrieji pedagogikos pagrindai", 1936.— 55 psl.), lietu-

* Šalkauskio darbų bibliografiją duoda J. Eretas, p. 257—263. Liko nepastebėti du biografiniai Šalkauskio straipsniai: apie Pr. Dovydaitį (Židinys.— 1936.— Nr. 11) ir apie jėzuitą J. Kippą (ten pat.— 1938.— Nr. 7).

viški filosofiniai terminai ir jų paaiškinimas pavyzdžiais: „Bendroji filosofijos terminija" (1938.— 99 psl.; šių terminų vokiškai lietuviška versija, 1938.— 25 psl.). Iš „Židinio" atspaudai yra „Bendrosios mokslinio darbo metodikos pradai" (1926.— 136 psl.), „Visuomeninis auklėjimas" (1932.— 198 psl.) * ir kt. Iš ministerijos leidžiamo žurnalo „Švietimo darbai" buvo perspausdinta „Fizinis lavinimas ir jo tikslai" (1928.— 49 psl.).

Knygą „Ateitininkų ideologija", į kurią Šalkauskis sutelkė „Ateityje" ir „Židinyje" skelbtus straipsnius, išleido Šv. Kazimiero draugija. Iš įvairių metu ir įvairiuose žurnaluose spausdintų straipsnių sudarytą veikalą „Visuomeninis auklėjimas" išleido privati leidykla „Sakalas". O šiaip jau Šalkauskio perspauduose paprastai nenurodoma nei iš kur jie perspausdinami, nei kas juos perspausdina. Galimas dalykas, kad pats Šalkauskis rūpinosi šiuo reikalu. Liko neperspausdinti stambūs darbai, o perspausdinti vos 15 puslapių straipsniai autorių ypačiai dominusiais klausimais: „Lietuvių tautos ugdymo uždaviniai", 1926 (Židinys.— 1926), „Jaunuomenės idealizmas ir moderniejі šokiai" (ten pat.— 1928). Atskirai išleista dar trejetas straipsnių po 24 puslapius apie tautinį mūsų pašaukimą, ateitininkų vajų, skautų pasaulėžiūrą.

Nors Šalkauskis rūpinosi savo darbų atskirai išleidimu, daug jų pasiliko tik žurnaluose. Tarp jų buvo ir stambios apimties studijų. Iš „Logos" žurnale spausdintų darbų nebuvo perspausdinti šie dalykai: disertacijos lietuviškoji santrauka „Vladimiras Solovjovas ir jo pasaulio sielos koncepcija" (1926.— 40 psl.); lietuviškajai filosofijos terminijai parengti padėjusi semantinė studija „Terminologijos teorija ir lietuviškoji filosofijos terminija" (1925, 1927 ir 1934.— 115 psl.); ypačiai reikšmingas Šalkauskio ir A. Jakšto abipusis susirašinėjimas „Kun. A. Dambrauskas, mano mokytojas ir kritikas" (1938.— 53 psl.).

„Židinio" 1926 m. antro pusmečio numeriuose Šalkauskis skelbė platų, 63 puslapių straipsnį „Momento reikalai ir principų reikalavimai". Svarstydamas visuomeninės pusiausvyros stoką ir reikalą, šis straipsnis gaivino demokratinę sąmonę tuo lūžtviniu momentu (po 1926 gruodžio 17 perversmo — posūkio

* Šis 1927 nr. pavasario semestrų skaityto epizodinio kurso spausdinimas žurnale pradėtas 1928, tęstas 1930 ir baigtas 1932 m., greičiausiai dėl cenzūros užtruko net ketverius metus turbūt dėl demokratinius principus dėstančio politinio auklėjimo skyriaus. Antrąkart straipsnio spausdinimas buvo pertrauktas kaip tik tuo metu, kai autoritetinis režimas buvo sugriežtinęs kovą su katalikų organizacijomis, o moksleivių ateitininkų veiklą išvis uždraudęs.

į vadinamąjį autoritetinį režimą). Dar studento metais Šalkauskis buvo taręs: „man nėra lemta būti nei politikos veikėju, nei partijos žmogumi". Tačiau visą laiką jis domėjosi nepriklausomos valstybės gyvenimu ir pasireiškė kaip demokratijos skelbėjas, vienas iš pačių ryškiųjų jos teoretikų-ideologų. Jau „Romuvoje" Šalkauskis buvo paskelbęs straipsnį „Krikščioniškoji politika ir gyvenamoji valanda" *, išdėsčiusį jo nuoseklų demokratinį nusistatymą. Jis bene pirmasis aiškiai suvokė, kad valstybė, kaipo tokia, neturi „savos pasaulėžiūros", o savuosius katalikų politikus įspėjo dėl klerikalizmo (stengimosi „vykdyti bažnytinius tikslus verčiamomis valstybinės organizacijos priemonėmis"), netgi tardamas: „savo vidaus stilium klerikalas yra inkvizitorius" **. Būtų buvę labai aktualu Šalkauskio 1926 metų straipsnį perspausdinti atskiru leidiniu. Bet greičiausiai tuo nebepasirūpino dėl to, kad ryžosi tuojaus pat, 1927 m. pavasario semestrą, skaityti epizodinį visuomeninio auklėjimo kursą ir pradėjo jį „Židinyje" spausdinti. Demokratinius principus laiduoti piliečių taikiai vienybei Šalkauskis glaustai formulavo: „laisvė apsispręsti, lygybė pasireikšti" ir teisė organizuotis (jo paties žodžiais, „galimybė patenkinti savo reikalus su pagalba tinkamiausių organizacijų" ***). Nors pats nesiimdamas politinės veiklos, Šalkauskis jautriai pergyveno autoritetinio režimo vis didesnį tolinimąsi nuo demokratijos. Šį rūpinimąsi „su širdies skausmu dėl brangios mūsų tautos ir valstybės likimo „Šalkauskis išreiškė pačiam valstybės prezidentui A. Smetonai memorandiniu 1935 2 laišku ****. Rašė tą laišką visai atvirai, nes „buvo pasirengęs už tą drąsią kritiką būti ištremtas iš sostinės ir jau susidėjęs daiktus" *****. Prezidentas nekeršijo, bet ir nepaklausė filosofo. Ir paskutinis gyvenimo pabaigoje Šalkauskio suplanuotas veikalas buvo „Pilnutinė demokratija". Šių „naujosios santvarkos metmenų" jis nebespėjo parašyti. Liko tik detalus planas.

---

* 1921.— Nr. 1.— P. 45—76.

** Mūsų senovė.— 1992.— T. I.— Kn. 4—5.— P. 534.

*** Visuomeninis auklėjimas.— P. 102.

**** Reikėjo derėtis su „Aidu" redaktoriumi, kad sutiktų paskelbti St. Šalkauskio laišką prezidentui A. Smetonai: atrodė, kad ir po beveik penkiasdešimt metų šio laiško paskelbimas gali užrūstinti senuosius autoritetininkus. Sutikimas gautas tik man atsisakius išnašų, kuriose buvo dabartiniams skaitytojams konkrečiau paaiškinama, dėl ko Šalkauskis rašė tą laišką.

***** Katalikų kalendorius žinynas 1987.— P. 78. Tai Lietuvoje išleista knyga, kurioje įdėtas straipsnis apie Šalkauskį kaip krikščionį filosofą.

Daug liko atskirai neperspausdintų Šalkauskio pedagoginių darbų, daugiausia paskelbtų „Lietuvos mokykloje". Juos visus sutelkus krūvon, būtų susidaręs stambus, per 300 puslapių, veikalas. Pats Šalkauskis rūpinosi savo visą profesoriavimo laiką dėstyto pedagogikos kurso pateikti bent sistemingą santrauką. Pirmosios dalies tokia 53 žurnalinių puslapių santrauka, kaip minėta, buvo ne tik paskelbta *, bet net dviem leidimais perspausdinta. Tačiau antroji pedagogikos dalis — didaktika, arba lavinimo mokslas, spausdinta „Lietuvos mokykloje" (iš viso 96 psl.), ir liko tik šio žurnalo puslapiuose. Šalkauskis buvo numatęs paruošti tokią pat santrauką ir trečiosios pedagogikos dalies — dorinimo mokslo. Iš jos tespėjo išspausdinti tik pirmąją dalį straipsnio apie religinį ugdymą **, kuris irgi nebuvo atskirai išleistas.

Tokia Šalkauskio studijinių darbų buhalterinė suvestinė. Dera papildyti ją nebent viena pastaba: Šalkauskio darbuose nėra tuščių puslapių, jie visi atrodo lyg santraukos. Ir mažos apimties, kelių ar keliolikos puslapių, Šalkauskio straipsniai yra kupini minties. Kūrybinis Šalkauskio įnašas vertintinas ne kiekybiškai, puslapių skaičiumi, o kokybiškai, būtent — ne kiek prirašė, o ką pasakė — atskleidė iš tos tiesos, kurios ieškojimas vyksta amžiais.

e. *Ideologinis ir neotomistinis Šalkauskio nusiteikimas.* Stasys Šalkauskis, kaip ir visi fakulteto kolegos, laikėsi neotomistinės filosofijos. Jo neotomizmą darė savitą pirmiausia galbūt tai, kad jo asmenyje sutapo filosofas ir pedagogas, filosofo pašaukimas ir pedagogo ryžtas. Savo dėstomą pedagogikos sistemą Šalkauskis vadino filosofine pedagogika dėl to, kad ji „gyvenimo tikslų atžvilgiu" savo pagrindinius principus grindžia filosofine pasaulėžiūra. Bet lygiai savo ruožtu galima būtų Šalkauskio filosofiją vadinti pedagogine. Pats Šalkauskis dar Fribourgo studijų metais savo pašaukimą apibrėžė kaip „tautinį auklėjimą per filosofiją" ir dėstė: „pastatyti tautinius tiesos rūmus — štai mums tikslas filosofijos srityje". Tame pat laiške J. Tumui-Vaižgantui (1918 04 29) Šalkauskis atvirai prisipažino: „tikiuos esąs pašauktas (jei, žinoma, tai ne pasididžiavimo vaisius) pasidarbuoti šitų rūmų statyme" ***. Iš tiesų šiuos „tiesos

* Logos.— 1935.

** Soter.— 1939.

*** Mūsų senovė.— T. I.— Kn. 4—5.— P. 535.

rūmus" mūsų tautai Šalkauskis statė nuo savo pirmosios knygos * iki paskutinio suplanuoto, bet jau nebeištesėto darbo **.

Nors būdamas abstraktaus mąstymo tipiškas atstovas, Šalkauskis nesiėmė spekuliatyvių metafizinių problemų, o atsidėjo praktinės filosofijos klausimams. Sąmoningas ar nesąmoningas toks darbo baro pasirinkimas Šalkauskiui buvo palaimingas: įgalino jį drauge ir išlikti neotomistu, ir savitai pasireikšti. Iš tikrųjų jis ėmėsi tų klausimų, kuriuos scholastinis tomizmas mažai tesvarstė ar kurių iš viso nelietė. Tai kultūros, tautos, kalbos klausimai. Šie klausimai daugiausia Šalkauskiui rūpėjo, o sprendė juos tikrai formaliu tomistiniu metodu, visur ieškodamas sintezės.

Norint apibendrinti Šalkauskio mąstymo kryptį, dera jam gyvenimo filosofo vardas. Ypač tai ryškino jo buvęs mokinys A. Maceina. Svarbiausia, pats Šalkauskis vartojo „gyvenimo filosofijos" terminą, kai pokalbyje su „Ateities" redakcija (1929) informavo apie numatomus ateities darbus, kurių „jau užbrėžti apmatai". Išvardijo tris tokius darbus, centrinę vietą skirdamas gyvenimo filosofijai, būtent tarp filosofijos „įvados", kaipo „plataus filosofinio pasiruošimo", ir pedagogikos sistemos, turinčios nurodyti kelius, kaip žmogus gali savo idealą realizuoti gyvenime. O patį šio pilnutinio gyvenimo idealą žmogui atskleisti turi „gyvenimo filosofija, susidedanti iš prigimties filosofijos, kultūros filosofijos ir religijos filosofijos" ***.

---

* 1919, prancūzų kalba apie Lietuvą.

** Visą gyvenimą St. Šalkauskis sielojosi mūsų, lietuvių, tautos rūpesčiais kaip retas kuris iš kultūrininkų. Tiesa, Šalkauskio lietuviams keliama Rytų ir Vakarų sintezė sulaukė kritikos. Tokią mūsų tautinio pašaukimo sampratą sutiko kritiškai J. P. Aleksa, J. Keliuotis, V. Alantas, bet nė vienam nė galvon neatėjo suabejoti Šalkauskio lietuviškumu, jo patriotizmo nuoširdumu. Tačiau tarp išeivių jau prieš keliolika metų atsirado trijų ar penkių žmonių būrelis, kurie pradėjo Šalkauskio įžūlaus niekinimo kampaniją. Kol dar ėjo dienraštis „Naujienos", vis laikas nuo laiko pasirodydavo straipsnių, kuriuose Šalkauskis buvo vadinamas „lenkų Trojos arkliu", „lenkomanu", „lenkomanu dvarininku". Nežinia, kas tie Šalkauskio niekintojai, nes pasirašinėja slapyvardžiais (tik vienas senas ateitininkas nesivaržė Dovydaičio „gynimo" nuo Šalkauskio pasirašyti pavarde). Išleistos bent trys knygelės tokiam lietuvių įspėjimui nuo „lenkomano" Šalkauskio (viena tokių knygelių — „Šalkauskis ir šalkauskininkai"). O pats Šalkauskis dar iš Fribourgo rašė J. Tumui-Vaižgantui, kad „lenkininkai nebeįeina į mūsų tautos sąstatą" (Mūsų senovė.— 1922.— T. I.— Kn. 4—5.— P. 532).

*** *Pauliuks A.* [Pauliukonis]; Kaip mūsų vadai gyvena. Pas Ateitininkų federacijos vadą prof. St. Šalkauskį // Ateitis.— 1929.— Nr. 5—6.— P. 245.

Nuo pat savo kūrybinio reiškimosi pradžios Šalkauskis reiškėsi kaip gyvenimo filosofas. Tad ir savo įžanginę paskaitą Aukščiausiuose kursuose 1921 01 13 skaitė šia tema: „Filosofija ir mūsų gyvenimas" *. Dėstė šioje paskaitoje, kaip filosofija yra svarbi žmogui: iš prigimties žmogus yra filosofas, „žmonių nefilosofų kaip ir nėra", kiekvienam svarbu sąmoningai suprasti, kodėl, kaip ir kam jis privalo gyventi, kad „gyvenimą išgyventų žmogiškai". Pabrėžė, kad ir tautos gyvenimui svarbi yra filosofinė visuomenės kultūra, kuri reiškiasi gilesniu sąmoningumu, savo pašaukimo bei jo uždavinių suvokimu.

Šalkauskis spėjo pakankamai išdėstyti savo visuomeninę tautos ir valstybės filosofiją. Spėjo ir kalbos filosofijos studiją apvainikuoti lietuviškų filosofijos terminų žodyno sudarymu. Tačiau nebespėjo išdėstyti visą gyvenimo filosofiją taip, kaip buvo numatęs. Paliko tik kultūros filosofijos santrauką. Svajone liko gamtos filosofija, kurią parašyti Šalkauskis svajojęs visą gyvenimą (A. Maceinos liudijimas). Be abejo, nemaža laiko jam sugaišino kitos pašalinės pareigos — vadovavimas ateitininkams (federacijos vadas 1927—1930) ir vėliau rektoriavimas (1939—1940). Dėl abejų pareigų atimto laiko Šalkauskiui teko nusiskųsti, nesgi, jo paties žodžiais, lengvai pro pirštus į dalykus jis nemokėjo žiūrėti **.

Betgi formaliai konstatuojant, jog Šalkauskis nespėjo išplėtoti visos žmogaus filosofijos, reikia neužmiršti, kad faktiškai savo kultūros filosofijoje jis taip pat teikia gamtos ir religijos filosofijų pradinius apmatus. Nagrinėdamas kultūros materialinį pagrindą, Šalkauskis svarsto kultūros santykį su gamta ir žmogaus prigimtimi. O ryškindamas galutinį kultūros tikslą, jis žengia į religijos filosofiją. Šalkauskio kultūros filosofija faktiškai atspindi visą jo žmogaus filosofiją, nes kultūros problemos sprendžiamos ryšium tiek su gamta, tiek su Dievu. Žmogus palenkia gamtą savo prigimčiai, o šią privalo palenkti savo aukštesnei esmei.

Savosios žmogaus filosofijos sampratą Šalkauskis esmingai išdėstė „Kultūros filosofijos metmenų" paskutiniuose puslapiuose. Jei būtų norima pasitenkinti tik kultūra, ji liktų be esmingo prasmingo tikslo. Pažanga, nevedanti į galutinį tikslą, yra savyje prieštaringa sąvoka, nes be tokio tikslo išvis negali būti pažangos, o tik netikslingas beprasmis vyksmas. Kultūrinio istorijos vyksmo siekiama pažanga tėra priemonė, o tikslas yra kultūros idealo pasiekimas. Tačiau, Šalkauskio

* ŠR, 3—14.

** Rytas.— 1930.— Nr. 138.

įspėjimu, kultūros idealas nepajėgia patenkinti giliausių žmogaus dvasios troškimų: negali jam laiduoti nemirtingumo ir suteikti pilnutinio tobulumo ir laimingumo. O nepajėgia dėl to, kad kultūros srityje negali išsilaisvinti iš materialinės priklausomybės gamtinei tikrovei, kurią jis imasi palenkti savo valdžiai. Norint tenkintis tik kultūra be religijos, žmogui telieka materialinių gėrybių godumas (vienoks ar kitoks, kapitalistinis ar komunistinis, ekonomizmas) ar išdidus, bet tuščias maištavimas (prometeizmas). „Kultūros tikslas nėra galutinis žmogaus gyvenimo tikslas",— dėsto Šalkauskis ir daro išvadą: „šalia kultūros tikslo žmogus privalo turėti kitą aukštesnį tikslą". Kadangi kultūros idealas yra netobulas, nes negali patenkinti žmogaus giliausių ilgesių, reikia jį papildyti tobulu religijos idealu. „Tikslingame žmogaus gyvenimo plane kultūra turi vesti prie religijos, o religija turi atbaigti tai, ko nepajėgia pasiekti kultūra savo priemonėmis." Tai, ko žmogus nepajėgia pasiekti kultūroje, gali būti pasiekta religijoje „žmogaus pastangomis ir Dievo veikme". Religija yra gyvenimą ir kultūrą vainikuojanti viršūnė *. Tokia yra Šalkauskio žmogaus filosofija „ideologijos šviesoje".

Šalkauskio savita žmogaus filosofija dėl savo pedagoginio pobūdžio natūraliai tampa ideologine filosofija, siejančia filosofo žvilgį su pedagogo rūpesčiu. Pats gyvenimo filosofijos ėmimasis Šalkauskį darė ideologą. Tad jau įžanginėje paskaitoje jis buvo taręs: „filosofija gali ir privalo pagaminti tautinei mūsų kultūrai plačios sintezės ideologiją" **.

„Ideologijos" žodį pas mus daugiausia išpopuliarino Šalkauskio knyga „Ateitininkų ideologija". Kaip tik dėl to susidarė du nesusipratimai: a) „ideologijos" termino per siauras supratimas neigiama reikšme ir b) paties Šalkauskio nesupratimas, jo minties iškreipimas.

Šalkauskio suformuluotieji ateitininkų ideologiniai principai grindžiami krikščioniškąja pasaulėžiūra. Savaime aišku, krikščioniškoji pasaulėžiūra yra svetima indiferentams ir ateistams, apskritai visiems netikintiesiems; kai kurie jų, būdami priešingi krikščionybei, ne tik atitinkamai žvelgia į ateitininkus, bet ir į „ideologijos" žodį, nes laiko jį lyg ateitininkų nuosavybe. Ypačiai vaizduojasi ideologiją kažkokiais laisvės pančiais ir žmogaus „nepriklausomumo" varžymu tie, kurie tik lyg savo nuosavybe laiko demokratinį liberalizmą. Iš tikrųjų ir

* ŠR, 180—191.

** ŠR, 13.

jie tik tariamai yra „nepriklausomi", nes ir jie ne mažiau remiasi pasaulėžiūra, tik skirtinga nuo krikščioniškosios pasaulėžiūros, ir taip pat organizuojasi savais ideologiniais pagrindais.

Ypač neteisingai ideologija siejama su tolerancijos stoka. Tolerancija esmiškai yra asmens kultūros dalykas. Tiesa, yra ideologijų, kuriose glūdi netolerantiškas nusistatymas (nacionalsocializmas implikavo netoleranciją savo rasistine ideologija; komunizmas skelbia „liaudies priešų" nepakantą savąja klasių kovos ideologija). Tačiau jokia ideologija savaime nelaiduoja asmens tolerantiškumo. Laikantis subjektyvistinio reliatyvizmo, galima toleranciją formaliai skelbti net pačiu savo pasaulėžiūros pagrindu, o faktiškai pasižymėti kitų neapykanta, į kitokių pažiūrų žmones žiūrėti iš aukšto ir juos niekinti kaip „priklausomus". Deja, nė priklausymas „nepriklausomųjų" draugų grupei žmogaus savaime nepadaro toleranto: kas pats nenuveikia prigimtinio fanatizmo, tas ir pasilieka fanatikas, nors ir skelbtų toleranciją. Istorija žino ne vieną, kuris, toleranciją gindamas, pasižymėjo tikru fanatizmu *à la* Voltaire.

Neigiama reikšme ypač ideologinėje kovoje vartojamas „ideologijos" žodis suvokiamas kaip minties siaurumas ir sustingimas. Tai per siauras ir tiesiog iškreiptas ideologijos supratimas. Taip suprantant ideologiją, tikriau, jos esmės nesuvokiant, iš viso yra neįmanoma suprasti Šalkauskį.

Šalkauskis „ideologijos" žodį vartojo tiesiogine etimologine reikšme: „ideologija yra idėjų mokslas arba išpažinimas, kuris atskleidžia žmogaus idealą"; tai „organinga idėjų sistema, charakterizuojanti vieną pasaulėžiūrą ir nustatanti praktinę žmogaus gyvenimo bei veikimo liniją"; tai „nuosekliai suformuotas *žmogaus nusistatymas gyvenime, plaukiąs* iš jo pasaulėžiūros" *.

Ideologinis nusistatymas Šalkauskiui buvo savas nuo seno. Filosofiją jis ideologiškai apibrėžė jau savo pirmojoje akademinėje paskaitoje (1921): „Nepavergta neprotingam gyvenimui filosofijos mintis skelbia ne tik tai, kas yra, bet ir tai, kas privalo būti. Ji nuosaikiai įvertina tikrovę, kelia aikštėn jos ydas ir trūkumus ir rodo kelią naujai pažangai" **. „Ideologijos" žodis buvo Šalkauskiui toks savas, kad net savo straipsnius „XX amžiaus" dienraštyje iš pradžių pavadino bendra antrašte: „Medžiaga „XX amžiaus" ideologijai" (1936).

---

* Ateitininkų ideologija.— P. 216.

** ŠR, 10.

Šalkauskis vartojo „ideologijos" žodį kiek galima plačia reikšme. Nors visų pirma „ideologijos" žodį išpopuliarino ateitininkai, Šalkauskio ideologinis rūpestis nesiribojo vien ateitininkais. Ideologiniu požiūriu jis analizavo ir skautų pasaulėžiūrą (1926). Ryškino ideologines gaires meno kūrėjams, moterims, kariams, sportininkams.

Didžiai neteisinga vertinti Šalkauskį tik kaip ateitininkų ideologą. Pirmiausia jis yra tautos — ir būtent mūsų, lietuvių, tautos — ideologas. Jau anksčiau nurodžiau, kaip Šalkauskis visą laiką nuo pirmosios knygos (prancūzų kalba) sielojosi mūsų tautiniu pašaukimu „dviejų pasaulių slenkstyje" *.

Tautos ideologiją Šalkauskis savo ruožtu siejo su demokratijos ideologija. Savajame „Romuvos" žurnale nubrėžė politinės demokratijos pagrindus, juos išplėtojo veikale „Visuomeninis auklėjimas" (1932), su „nelygstamu atvirumu" rašė respublikos prezidentui laišką (1936), buvo suplanavęs mūsų nepriklausomai valstybei „pilnutinės demokratijos" santvarką.

Kur tik Šalkauskis kreipė savo ideologinį filosofo-pedagogo žvilgį, jis visur vadovavosi sintezės principu. Sintezė — būdingiausias žodis Šalkauskio terminijoje. Ir tautinį mūsų pašaukimą jis suvokė kaip „didelę sintezę", ir savo filosofinio mąstymo kryptį apibūdino kaip „tą sintezingąją filosofiją, kuri yra jau laimėjusi vardą *philosophia perennis*" **. Vadovautis „sintetizmo dvasia" — tai kraštutines priešybes nuveikti aukštesne vienybe. „Kad ir labiausiai klaidų sudarkytoje sistemoje visada galima atrasti tiesos dalį, kuri turi teigiamosios reikšmės" ***. Kaip visur Šalkauskis ieškojo nuosaikios sintezės, ypačiai liudija jo veikalas „Visuomeninis idealas". Sakysime, iškelia patriotizmą kaip moralinę vertybę, bet pasmerkia zoologinį nacionalizmą ir atmeta kosmopolitizmą. Pasisako ir prieš kapitalizmą, ir prieš komunizmą, o gina pažangų socialinį teisingumą. Tarptautiniam gyvenimui kelia taikos idealą, bet atmeta tokį pacifizmą, kuris siektų taikos kiekvieną — ir tautų laisvės — kaina. Pilnutinis sintetizmas — Šalkauskio mąstymo pagrindas ir didysis jo siekimas.

---

* Sulaukęs kritinių pasisakymų dėl Rytų ir Vakarų sintezės, Šalkauskis šiuo klausimu vėliau išspausdino dar vieną straipsnį „Geopolitinė Lietuvos padėtis ir lietuvių kultūros problema" (Židinys.— 1938. Nr. 5—6.— P. 587—605). Šiame straipsnyje jis paaiškino, kad Lietuvos padėčiai „ant dviejų pasaulių ribos" nieko esmiškai nereiškia, jeigu lietuviai ir nėra iš Indijos atvykę, kaip anksčiau jis buvo prileidęs.

** ŠR, 13.

*** ŠR, 9.

Visai svetimas Šalkauskiui buvo mąstymo besibaiminantis dogmatizmas ir bet koks doktrininis konservatizmas. Būdingas jam buvo tik nusistatymas prieš bet kokį ekstremizmą, vengimas visų vienašališkų kraštutinumų.

Aktualių visuomeninių ir tautinių klausimų kėlimas, įžvalgus jų svarstymas ir nuosaikus sprendimas Šalkauskį darė visų pripažįstamą autoritetą. Daugiausia jo poveikis pasiekė katalikiškąją šviesuomenę, bet gerbė jį ir skirtingų įsitikinimų žmonės, vertindami tiek jo kūrybinį įnašą, tiek jo asmeninį taurumą.

Šalkauskis buvo gyvos dvasios žmogus. Tie, kurie jį asmeniškai pažinome, galime liudyti, kad žodžiai, kuriais jis apibūdino gyvąją dvasią, dera jam pačiam. Būtent gyvoji dvasia yra „aktyvi ir drąsi, nuoširdi ir tiesi, jungianti dorinį idealizmą su gyvenimo realizmu, visada kilni, bekompromisiška principialiuose dalykuose ir atlaidi žmonių silpnybėms, džiaugsminga ir sykiu rimta, svetima bet kuriam snobizmui ir nepakenčianti fariziejizmo". Gyvosios dvasios žmogus yra „tasai, kuris nuolatai dega tarsi evangeliškas žibintas. Jame visada gyva ta dvasinė vidaus įtampa, kuri stumia jį idealo linkon, *nes jis yra panašus į nuolatinį žiburį*, įžiebtą idealo akivaizdoje" *.

Bešališkas liudijimas apie Šalkauskio asmenį ir poveikį yra M. Römerio, iš kurio jis perėmė rektoriaus pareigas, žodžiai: „Kaip visi žymūs ir didieji žmonės — Stasys Šalkauskis yra visuomeninis žmogus, kuris šiaip ar kitaip priklauso ne tiktai sau, bet ypač visai krašto visuomenei ir visoms visuomenėms — tautos, Bažnyčios, Universiteto ir kitoms, kuriose jisai dalyvavo ir į kurių sąstatą savo darbais, idėjomis ir jausmais įėjo ir kuriose jisai šiais savo nuveiktais darbais ir sielos brangenybėmis amžinai pasiliko kaip šių socialinių pastatų brangioji ir *kilni statybos medžiaga*. O Stasys Šalkauskis buvo ne tiktai žymus gilios minties, bet ir skaisčiausio ir kilniausio būdo bei jausmų žmogus, vienas tų, dėl kurių Viešpats būtų buvęs pasigailėjęs Sodomos ir Gomoros ir pakeitęs savo sprendimą, naikinantį šiuos nuodėmės miestus, jei tokius būtų šių miestų visuomenėje radęs. To socialinio solidarumo titulu Stasys Šalkauskis yra suteikęs Lietuvos visuomenei tokių vertybių, kurios nežūsta (...) Laiminga yra ta visuomenė ir toji jos karta, taip pat laimingi yra tie socialiniai junginiai, kuriuose yra pasireiškę asmenybės, kaip Stasys Šalkauskis" **.

---

* XX amžius.— 1938.VI.4.— Nr. 125.

** M. Römerio 1941.XII.10 laiškas Julijai Šalkauskienei, pareiškiantis užuojautą dėl vyro mirties.

Minties rimtimi, gilumu, preciziškumu ir sistemingumu Šalkauskis pirmavo tarp mūsų filosofų. Toks jis atsiskleidžia lietuviškosios filosofijos istorinėje perspektyvoje. Filosofo vardas jam pirmajam tiko suvereniška prasme: jis kūrė lietuvišką filosofijos terminiją ir savo darbais parodė autentišką kūrybiškumą. Šalkauskio vaidmuo mūsų filosofijoje yra išskirtinis. Toks jis liks ir istorijos tėkmėje.

Juozas Girnius

BAŽNYČIA IR KULTŪRA

FILOSOFIŠKOJI DIEVO SĄVOKA

Tikėjimas

Esti pažinimo būdas, vadinamas tikėjimu, be kurio visiškai menkas būtų žmogaus žinojimas. Jįjį privalome pripažinti pažinimo teorijoje, greta prityrimo ir samprotavimo. Pagal savo reikšmę ir svarbumą žmogaus žinojime turi jisai net didesnes teises negu du pastaruoju. Logiškai jisai yra ankstybesnis už juodu, nes yra tai betarpiškas pažinimas, remiąsis pažinimo subjekto ir objekto vienumu. Žemiau pasistengsiu istoriškai ir filosofiškai išteisinti šiuos savo tvirtinimus.

Žmogaus žinijoje nepaskučiausią svarbą teturi įsitikrinimai į nuošalinio pasaulio buvimą ir į proto protingumą. Šie įsitikrinimai iš tikro priguli prie tikėjimo srities. Mūsų subjektyviškieji pajautimai ir samprotavimai tegal padaryti šių įsitikrinimų objektus mažiau ar daugiau tikėtinais, bet niekuomet negal juos galutinai prirodyti. Reik gerai suprasti sekantis dalykas: nuošalinis pasaulis esti ne todėl, kad mes jį pajaučiame ir manome apie jį, bet kaip tik atbulai — mes taikiname savo pajautimus ir samprotavimus prie nuošalinio pasaulio, kurį esant mes tikime.

Pažiūrėkime, kas atsitiko su tais filosofais, kurie buvo bandydavę prašalinti iš pažinimo teorijos tikėjimą. Imkime tik naujųjų amžių filosofiją. Josios idėjiškas tėvas Kartezijus padėjo į filosofijos rūmų pamatą sekantį obalsį: *dubito ergo sum, cogito ergo sum*[1]. Pirmasis šios filosofijos tartas žodis yra *dubito*, kaipo priešingybė *credo*[2]; antrasis josios žodis — *cogito*. Šiuodu žodžiu puikiai charakterizuoja ištisą gimusią iš čia filosofijos pakraipą, vadinamą racionalizmu, kuris išveda visą pažinimo turinį

iš bendrų sąvokų. Nuosekliai plėtojantis, šioji pakraipa pasiekė savo kulminatyviškąją viršūnę Hegelio sistemoje. Pastarojoj nuošaliniam pasauliui nebeatsirado jau vietos. Vislab, kas esti, pavirto į įsiplitusią sąvokų sistemą.

Kiekvienas panašus į šitą pakraipą subjektyviškas idealizmas ar solipsizmas tegal gimti tiktai dėlei tos priežasties, kad yra abejojamas ir atmetamas tas visai teisėtas pažinimo būdas, kurį paprastai vadinama tikėjimu. Filosofija, pamokinta tokiu būdu savo istorijoj, turėtų, rodos, sugrąžinti tikėjimui priderančias jai teises. Bet pirm, matyti, lemta jai buvo pereiti dar vieną abejojimų laipsnį.

Turiu čia omenyje kaip empiriškąją pakraipą apskritai, taip ir pozityvizmą skirtumoje. Šį pastarąjį drįstu pavadinti vienu iš skepticizmo apsireiškimų. Skepticizmas abejoja, kad žmogaus protas galėtų pažinti tiesą. Atviras skepticizmo šalininkas sakosi nieko nežinąs ir negalįs nieko pažinti. Čia visai atvirai abejojama apie proto protingumą. Nepasakysiu, kad tai būtų visiškai nuoseklus samprotavimas, nes pats jau šitas abejojimas kaipo principiališkas tvirtinimas reikalauja mūsų proto pagalbos,— proto, apie kurį abejojama. Iš šito matyti, ant kiek yra žmogui įgimtas žinojimas, jog jis negal net nuosekliai išreikšti skepticizmo principo. Gal todėl skeptiškosios pakraipos nesąmoningai net tur slėptis po kokiomis norint uždangomis. Tokiu pridengtuoju skepticizmu, man matosi, yra pozityvizmas.

Nors empiriškosios pakraipos užgimimas naujuosiuose amžiuose prisiėjo beveik vienu laiku su racionališkąja, vienok pirmoji logiškai yra vėlybesnė už pastarąją, ir todėl dabar, kuomet kraštutinis racionalizmas pergyventas Europoje, pozityvizmas randa dar čia gerokai šalininkų.

Empirizmas pripažino pažinimą vienat prityrime. Bet prityrime pažinomi vien tikt įvairūs empiriškieji mūsų sąmonės stoviai. Todėl kraštutiniam pozityvizmui pasiliko pripažinti, jog empiriškieji mūsų sąmonės stoviai yra tuo, kas tikrai esti (Millis). Čia jau draudžiami ir nuošalinis pasaulis, ir mūsų proto protingumas, į kurį buvo dar racionalizmo tikima.

Tokie kraštutiniai naujųjų amžių apsireiškimai. Rodos, jie yra užtektinai pamokintini, kad pagalvojus bent kiek geriau apie tikėjimo prigimtį, kurio niekinimas pagamino tokias pasekmes *. Tiek iš istoriškosios tikėjimo apologijos.

Šiuomi dar visai neprirodomas tikėjimo tikrumas. Istorija suteikia mums tik didžiai pamokinančius pavyzdžius. Reik dar logiškai apginti tikėjimui vietą pažinimo teorijoje.

Mes matėme, kaip lengva užginčioti savistovų nuošalinio pasaulio buvimą norint paremti visą žiniją vien tik ant prityrimo ar samprotavimo. Mes išsižadame tuomet ką nors žinoti apie daiktų esmę, išsižadame savo proto, o galų gale nustojame tikėję į pačią Tiesą. Viskas šitas atsieina dėlei tos priežasties, jog žinojimas esančio nuošaliai mūsų daikto esybės negal prigulėti vienat nuo mūsų pajautimų ir samprotavimų. Pirmajame ir antrajame atvejuose daikto žinojimas yra tarpiškas. Tarpas skiria mus, kaipo pažinimo subjektus, nuo pažinimo objekto. Tarpiškas todėl žinojimas nėra ant tiek stiprus, kad visados užlaikydavus žmoguje įsitikrinimą į nuošalinio daikto buvimą. Jei žmogus norės ganėdintis vienat tarpiškuoju žinojimu, tai kraštutiniuose savo išvaduose turės prieiti prie niekinimo visa ko, kas esti nuošaliai mūsų.

Betgi yra dar, kaip jau pažymėta, betarpiškas žinojimas, arba tikėjimas. Kame jo esmė?

Kiekviename daikte mes atskiriame tris dalykus: pirma, substanciališką buvimą, arba jo vidaus tikrumą, kitaip, jo nuosavią esybę, antra, jo bendrą esmę, tuosius visuotinus ir būtinus apsprendimus ir privalumus, kurie sustato logiškąsias jo buvimo sąlygas, kuriom tiktai esant daiktas manomas, ir pagaliaus jo paviršutinį matomąjį tikrumą, jojo apsireiškimą arba apsipaviršinimą (obnaruženije), t. y. kitam buvimą; kitaip mes atskiriame kiekvieną daiktą kaipo *esantįjį*, kaipo *manomąjį* ir kaipo *veikiantįjį* **. Mes sučiumpame daikto veiksmą, manome bend-

* Čia aš visai dar neniekinu naujosios filosofijos. Sulig žvilgsnių iš kitų šalių noriai pripažįstu jai didelį nuopelną, bet tuo tarpu apie tai kalbėti neįeina į mano uždavinį.

** *Соловьев В.* Критика отвлеченных начал // Собрание сочинений Владимира Соловьева.— СПб., «Общественная Польза», 1903.— Т. 2.— С. 10, 17.

rus jo privalumus ir esame įsitikrinę į nuosavą jo buvimą. Šisai įsitikrinimas visiškai nepriguli nuo sučiuopimo, mūsų įgaunamo iš daikto, ir nuo mūsų sąvokos, bet anaiptol, mūsų sučiuopimų ir sąvokų subjektyviškumas priklauso įsitikrinimui į savistovą daikto buvimą*. Iš tikro, jei aš nebūčiau įsitikrinęs į neprigulmingą nuo mūsų daikto buvimą, tai aš negalėčiau taikinti prie jo savo sąvokų ir pajautimų, tuomet šitos sąvokos ir šitie sučiupimai būtų tiktai subjektyviškais mūsų sąmonės stoviais, mano vidaus pajautimais ir mintimis, kuriuose aš nebepažinčiau nieko, apart jų pačių, kaipo psichiškųjų faktų. Tokiu būdu objektyviškoji mano sąvokų ir sučiuopimų reikšmė priguli nuo įsitikrinimo į subjektyvų tų dalykų buvimą, į jo buvimą šalip mano sučiuopimų ir sąvokų.

Šis besąlygiškasis buvimas, kuris tikrai neduodamas man nei mano sučiuopimuose, nei mano sąvokose, kuris negal būti nei empiriškojo, nei racionališkojo pažinimo dalyku ir kuris didesnis už kiekvieną faktą ir kiekvieną mintį,— šis buvimas sustato trečiojo būdo pažinimo — tikėjimo dalyką. „Tikime, jog esti".

Nuosavus daikto buvimas, vidinis neapsireiškiantis jo tikrumas tegal būt tvirtinamas tikėjimo ar mistiškojo suėmimo (vosprijatije) ir atitinka tokiu būdu religiškajai pirmapradei, ogi daikto manomumas priguli prie filosofiškojo samprotavimo ir jo apsipaviršinimas, arba fenomenališkas tikrumas, priklauso pritiriamajam mokslui. Šios trys pažinimo sistemos ne tik neišskiria viens kitą, bet vien tikt jųjų suvienijimas sustato pilną apie daikto žinojimą, ir todėl harmoniškas religiškosios, filosofiškosios ir pritiriamai moksliškosios žinijos sintezis tėra normališkas mūsų teoretiškojo gyvenimo stovis**.

Bet dabar kyla klausimas: kokiu būdu galimas tikėjimas?

Tikėjimas, kaipo betarpiškas žinojimas, tegalimas tik tuomet, kuomet tarp pažinimo subjekto ir objekto nėra tarpo, kuomet juodu surištu esybiniu vienumu, t. y. kuomet ar pažinimo subjektas randasi pažinimo objektu (Die-

* Ten pat.— P. 309.
** Ten pat.— P. 11, 17.

vas ir žmogus), ar šis pastarasis — pirmajame (žmogus ir proto tiesa) arba net ir šis, ir tas kartu guldosi vienybėje ir viens antrą ten susiranda (žmogus ir nuošalinis pasaulis). Visuose šiuose atvejuose pažinimo subjektas iš vidaus sujungtas su pažinimo objektu, randasi draug su juo esybinėje vienybėje, kuri ir apsireiškia betarpiškajame įsitikrinime, kuriuo mes tvirtinime, jog pažinimo objektas esti. Jei nebūtų vidinio sąryšio tarp mūsų subjekto ir daikto, kuris (sąryšis) mūsų sąmonėje atsispindi kaipo besąlygiškasis ir neabejotinas įsitikrinimas į šio daikto buvimą, tuomet mes prie nieko negalėtumėm taikinti savo pajautimus ir mintis ir tuomet jie būtų subjektyviški mūsų sąmonės stoviai *. Bet kas tai per vienybė?

Paklauskit, ar tiesa viena, ir visi atsakys tvirtinamai. Teisybė, empirizmas sako, jog tiesa esanti nuošaliniame pasaulyje, gamtoje, ir jog vienintelis pažinimo būdas esąs paviršutinis prityrimas. Racionalizmas tvirtino, jog tiesa esanti pažinimo subjekte, mūsų prote, ir jog vienintelis pažinimo būdas esąs grynas racionališkas manymas, arba bendrų sąvokų surengimas. Vienok niekas nepasakys esanti dvi tiesi.

Praėjo jau politeizmo laikai, ir kaip dabar galima pripažinti tik Vienatinis Dievas, tolygiai galima tik pripažinti vienintelė tiesa, kuri apima visą pasaulį, o kartu su juo ir mus pačius. Tiesa negal būti nei prityrimo duotiniu, nei proto sąvoka, ją negalima prilyginti fiziškam sučiuopimui, kaip daro empirizmas, nei logiškajam samprotavimui, kaip daro racionalizmas, jinai yra esančioji vienybėje, t. y. vislab, kas tikrai esti. Kaipo tokia, ji pažinoma pirm pajaučiamojo prityrimo ir racionališkojo samprotavimo tikėjime**, nes žmogaus esybėje giliau kiekvieno aiškaus jausmo, įsivaizdinimo ir valios randasi betarpiškas absoliutiškosios tikrybės suėmimas, kuriame vislab, kas esti, atsidengia kaipo besąlygiškai vienasis ir liuosas nuo visokių apribojimų***.

---

* Ten pat.— P. 215.

** Ten pat.— P. 7.

*** Ten pat.— P. 292.

Taigi mūsų įsitikrinimas į tiesos tikrumą paremtas yra tikėjimu. Vienok nereik užmiršti, jog tiesa yra logiškoji kategorija, ir todėl reik ji mokėti atskirti nuo esybinės vienybės, apie kurią aukščiau kalbėta. Tiesa tėra tik formališkas šitos vienybės atspinduolis mūsų sąmonėje. Tiesos idėjoje mes randame svarbiausius pastarosios privalumus, būtent buvimą, vienumą ir visiškumą. Tiesa ir *šioji esybinė vienybė viens kitą logiškai reikalauja: negalima pripažinti tiesos*, nebepripažįstant vienybės ir atbulai. Tas dar nereiškia, jog esybinė vienybė privaloma su pagalba tiesos idėjos. Kaip tik anaiptol! Kaip kartą pažymėta, *giliausias žmogaus esybinis pažinimas* yra tai absoliutiškosios tikrybės suėmimas, kuriame vislab, kas esti, atsidengia žmogui kaipo besąlygiškai vienasis ir liuosas nuo visokių apribojimų, ir tiktai iš čia ir paskui tiesa įgauna savo formališkus apsprendimus. Kitaip tarus, tiesos idėja *a posteriori* liudija mums apie esybinę vienybę, mokėkim tik ją analizuoti.

Bet kas tai šioji esybinė vienybė?

Kaip sakyta, tiesos sąvokoj jau randame šios vienybės atributus — vienumą, buvimą ir visiškumą, tai reiškia, šioji esybinė vienybė tikrai esti, yra vienintelė, ir viskas, kas esti,— joje randasi. Vienu žodžiu, yra tai esančioji visa ko vienybė, absoliutas, arba Dievas.

Štai žodis, prie kurio ėjome, kursai mus gyvenina, krutina ir veikina.

Viskas, kas aukščiau išdėstyta apie tikėjimą, galima visiškai pritaikinti prie Dievo.

Religiškuoju tikėjimu mes pripažįstame Dievą esant; išmanome logiškąsias Jo buvimo sąlygas — šis religiškasis *išmanymas sustato religijos filosofiją, ir pagaliaus* įgauname iš Jo pajautimus, kuriuos galima užvardyti religiškuoju prityrimu. Pilnas apie Dievą mokslas sustato teologijos dalyką.

Apart šito prigimtojo būdo Dievo pažinimui, esti dar viršprigimtasis Dievo pažinimas, arba Apreiškimas, kuris Senajame Įstatyme buvo žmonėms teikiamas per pranašus, o Naujajame — per Bažnyčią. Bet apie tai daugiau suprantamumo savo vietoje, o dabar pridėsiu dar praša-

linimui kai kurių nesusipratimų kelias pastabas apie tikėjimą.

Dažnai neteisingai manoma, jog Dievas reikalaujamas vienat žmogaus širdies ar jausmo. Jei Dievo pripažinimas tebūtų reikalaujamas tik širdies ar jausmo, tai negalimas būtų visai Jo pažinimas, ir žmogus, kaipo protinga esybė, visuomet galėtų abejoti apie Jo buvimą ir net nuosekliai galvodamas visiškai Jį atmesti. Būtų tai toks neperžengiamas dualizmas, kuris pavergtų žmogų ant visados į tragiškąjį nežinojimą. Bet po to, kas buvo aukščiau samprotaujama apie tikėjimą, mes aiškiai matome, jog galimas teoretiškas Dievo pažinimas, ir Jis ne tik širdies ir jausmo reikalaujamas, bet dargi ir pirm visa ko proto. O jei taip sunkus yra Dievo pažinimas, tai tik dėlei tos priežasties, jog žmogaus prigimtis prieš amžius pakluso ištvirkimui; žmogus nusižengė prieš tą patį Dievą. Ir dabar, kad žmogus Dievą pažintų ir prie Jo pagrįžtų, reikalaujamas irgi doriškasis veiksmas. Taigi todėl Šventraštyje pasakyta: *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus*[3], nors beprotis širdyje atmetė Dievą, tačiaus jis pavadintas tuo, kas neteko proto tiesos. Pažymėsiu, jog tuom aš visai dar netvirtinu, kad nebegal būti sąžiningo netikėjimo.

Nesunku dabar irgi suvokti, jog tikras tikėjimas visuomet yra regintis ir kad aklas tikėjimas yra toks tvirtinimas, kuris daromas be jo reikalaujamų argumentų. Ogi tikėjimas ne todėl nereikalauja argumentų, kad jie jam prieštarautų, bet kadangi tikėjimui, kaipo betarpiškajam žinojimui, argumentai nebereikalingi, yra tai žinojimas pirm visokio argumentavimo*.

---

* Kitąkart galima girdėti apie prirodinėjimus Dievo buvimo: kurių ne kurių manoma, jog Dievo buvimą galima prirodyti net vien tik su pagalba proto argumentų. Bet, kaip aukščiau nurodyta, pats protas reikalauja savim tikėjimo, ir tokiu būdu šie prirodinėjimai nėra visai liuosi nuo tikėjimo elementų. Jie padaro Dievo buvimą didžiai tikėtinu, nes protas reikalaująs Dievo kaipo savo turinio, liudija mums apie Dievą — vienintelę tiesą. Galutinai žinojimas apie Dievą paremtas yra ne logiškais argumentais, bet tikėjimu, ir tai ne tik nėra silpna šio žinojimo pusė, bet kaip tik atbulai: tikėjimas aukščiau nurodytoj prasmėje yra tvirtesnis ir tobulesnis pažinimo būdas negu kiti pažinimo

Tikėjimo elementas taip giliai yra uždėtas žmogaus prigimtyje, jog prataria net tuomet, kuomet žmogaus protas įpuola į teoretiškąjį abejojimą. Iš čia paeina tasai faktas, kad tikėjimas vienodai prieinamas vaikui ir suaugusiam, mokytajam vyrui ir prasčiokui, todėl tai tuo tarpu, kuomet filosofija ir mokslas prieinami mažumai, išrinktiesiems, tikėjimas pastoja platesnių masių, liaudies maistu. Sulig dabartinės terminologijos pasakytumėm, jog mokslas ir filosofija yra aristokratiški, ogi tikėjimas demokratiškas. Bet aš nenoriu dieviškus dalykus vadinti žemiškais vardais, bet vien tik Kristaus vardu, taigi ir tikėjimas, pasakysiu, yra krikščioniškas. Dėlei tos pačios priežasties liaudis stojasi perdavimo, paremto ant tikėjimo, kuomet inteligentija dažnai padeda savo užsitikėjimą savyje, prietaringai vengdama tikėjimo, įpuola į abejojimą ir nustoja tikro žinojimo. Bet ir jos kelias ačiū Dievo Apvaizdai tur pasaulio likime savo prasmę sulig sekančių Dieviškosios Išminties žodžių: „Eikite stačiai savo keliais, kol nepamatysite prieš save bedugnę; tuomet išsižadėsite savo nesantaikos ir visi, pralobę į prityrimą ir sąmonę, pargrįšite į bendrą savo tėvynę, kur kiekvienam iš jūsų yra sostas bei vainikas ir vietos užtektinai visiems, nes Mano Tėvo namuose daugelis yra butų".

Dievo sąvoka

Mes jau kartą esame pažymėję, jog tiesa ir absoliutas formališkai atitinka viens antram. Logiškasis tiesos turinys sustato formališkąjį absoliuto atspinduolį. Tiesos pripažinimas reikalauja pripažinti absoliutą esant, ir, antra vertus, tik absoliuto buvimas tegal suteikti mūsų į Tiesą įsitikrinimui objektyviškąją ir esybinę reikšmę, nes absoliutas yra vienintelė tiesa. Šis absoliuto apsprendimas leidžia mūsų protui apie absoliutą samprotauti tolygiai

---

būdai. Iš čia matyti, jog kaip Dievas galutinai logiškuoju būdu neprirodomas, taip pat Jis ir neatmetamas su pagalba logiškųjų argumentų. Todėl tie, kurie atmeta Dievą, daro tai ar vardan maišto prieš Dievą, ar dėlei klaidingo samprotavimo, manydami, jog protas ar mokslas Dievą nuveikia, ar pagaliaus dėlei prietaringo aklo tikėjimo.

kaip apie kiekvieną paprastą daiktą, ir jojo apie absoliutą samprotavimai tiek pat tur reikšmės ir tikrumo kaip pastarajame atvejyje. Lyg ir paprastuose dalykuose medegą mūsų protui apie absoliutą samprotauti suteikia prityrimas, ačiū kuriam mes galime pažinti, kuo Jisai yra. Taigi, tikėdami Dievą esant, pritiriame Jo turinį ir manome logiškąsias Jo buvimo sąlygas.

Pažymėtina yra, jog skyrimas pažinimo į tris aktus yra tik mūsų atitraukiančiojo proto privalumas, kurio visai nesti pačiame gyveningame pažinime. Kiekvienas pažinimas atsieina nedalinamajame akte, kuriame visi jo elementai nesiskiria ir neatlieka savo darbo be viens kito pagalbos. Todėl, samprotaujant apie Dievą, visai nereik manyti, jog Jisai neduodamas visiškai prityrimo, arba jog galima į Jį tikėti, visai apie Jįjį nemąstant ir netaikinant savo mąstymo prie prityrimo, jei ne savo nuosavaus, tai prie kitų žmonių. Galima vien tik sakyti apie tai, kas yra logiškai ankstybesnis. Kaip jau sakyta, logiškai yra ankstybesnis tikėjimas. Paskui eina prityrimas. Prityrimas taikinamas prie esybės, į kurią tikima, ir tik pagaliaus manoma logiškuosius jos privalumus. Religijos istorijoje galima šitą sekimą patėmyti, ir mes savo vietoj tąjį nurodysim.

Jau filosofiškajame Dievo varde — žodyje absoliutas (*absolutum* nuo *absolvere* [4]) mes randame pamatines Dievo sąvokos žymes. Lotyniškas žodis *absolutum* turi dvejopą reikšmę: pirma, paliuosuotas nuo ko nors, antra, užbaigtas, pilnas, visiškas. Taigi, samprotaudami apie absoliutą kaipo apie tiesą, mes tikime, kad jisai esti ir tai pirm visa ko esti. Buvimas yra jo pirmas privalumas. Bet jis nėra kuo nors, nėra viens iš daugelio, jis nuo visa ko liuosas. Pozityviškai liuosas tėra tik tas, kas užlaiko savyje kiekvieno būvio, kiekvieno daikto galę, valdžią, nes kitaip liuosumas pavirsta į vienybę. Taigi absoliutas, pats tikrai būdamas, užlaiko savyje kiekvieno būvio galę. Jis yra kiekvienos esybės pirmapradė, ir tik jisai iš tikro gal apie save pasakyti: Aš esmi, kursai esti, kas reiškia: aš esmi vienintelė visos būvijos pirmapradė. Kaip toks, jis yra vienintelis. Vienumas yra antras jo privalumas.

Bet, būdamas vienintelis, jis, kaip sakyta, nėra viens iš daugelio, o tas galimas tik todėl, kad jis viską savyje užlaiko, jis yra viskas, ir negal būt nė vieno daikto šalip jo, kitaip jis paliautų buvęs absoliutu. Būdamas esybinė vienybė, jis valdo savyje daugybę. Vienybė ir daugybė *pritaria jame viens antram*. Taigi trečias jo privalumas visiškumas. Buvimas, vienumas ir visiškumas sustato formališkas Dievo sąvokos ribas, kurias mes negalime peržengti norėdami logiškai samprotauti apie Dievą. Mes irgi neprivalome savo samprotavime prieštarauti nurodytam šios sąvokos turiniui.

Supratus šiuos pamatinius Dievo apsprendimus, nesunku įsitikrinti, jog klaidingos yra dualizmo, deizmo ir panteizmo pažiūros. Pirmuoju du apšviestajame pasaulyje mažai teberanda šalininkų, nes visai lengva pastebėti juose prieštaravimą absoliuto idėjai. Senovėje dualizmas aiškiausiai apsireiškė persų filosofijoje. Čia pripažinom greta viens antro dvi pirmapradi: geroji pirmapradė Ormuzdas ir piktoji — Arimanas. Ormuzdas yra dvasios pirmapradė, Arimanas — materijos pirmapradė. Prieštaravimas čia aiškus: jei absoliutas greta savęs randa dar vieną pirmapradę, kurios negimia, tai jisai nėra absoliutas, yra vienas iš daugelio, nėra metafiziškai tobulas, yra galinis, tuo tarpu begalenybė absoliuto pirm visa ko reikalaujama. Panašiu samprotavimu galima parodyti deizmo klaidingumą. Deizmas, kaip žinoma, deda *šalip Dievo pasaulį: Dievas sau esti, o pasaulis sau*. Pasaulis stovi čia nuošaliai Dievo ir tuo pačiu Dievą apriboja, o mes žinome, jog absoliutas, kaipo toks, liuosas yra nuo visokių apribojimų. Panteizmas remiasi ant tikro iš vidaus paeinančio pajautimo tolygumo žmogaus esmės su visų vienąja pasaulio substancija. Bet iš šito teisingo prityrimo panteizmo daroma klaidinga išvada, būk Dievas ir esąs pasaulis kaipo besąlygiškoji vienybė. Dievas panteizmo suprantamas vienat kaipo objektas ir nesuprantamas kaipo absoliutiškas subjektas, Jam suteikiama gamta prigimtoje šio žodžio prasmėje ir todėl Jame dažniausiai nepripažinomas asmuo. Panteizmo Dievui trūksta asmens, sąmonės, valios ir t. t.

Kaip sakyta, panteizmas pripažįsta besąlygiškąją visa

ko vienybę ir vadina ją Dievu. Tuo tarpu nebegalima viskas, kas esti, suprasti nei kaipo besąlygiškoji vienybė, nei kaipo besąlygiškoji daugybė. Jau pats pažinimas nebūtų galimas šiuose abiejuose atvejuose. Pirmajame atvejyje pažinimo objektas sutirpsta tuščiame vienodume, antrajame gi — tarp daiktų nebūtų jokio logiškojo sąryšio ir dargi jie būtų visiškai neprieinami viens kitam ir todėl ir pažinimui.

Gamtos pasaulį irgi negalima suprasti nei kaipo besąlygiškoji vienybė, nei kaipo besąlygiškoji daugybė. Pripažinus tik vienybę, negalėtumėm išaiškinti būvijos tikrumo, kuris yra veiksmų sistema arba veikimosi. Pripažinus tik daugybę, mes turėtumėm pripažinti visiškai savistovias esybes, t. y. tokias, kurios viską tur iš savęs ir sau. Bet tuomet šios esybės būtų netekusios vidinio tarp savęs sąryšio, tuomet nebūtų jų veikimui pamato ir todėl visa gimstanti ačiū tokiam veikimuisi tikruma ir būvija būtų negalimos.

Matomai neišvengiama pripažinti esybių daugybę ir absoliutiškąjį viską suprasti kaipo jųjų esybinė vienybė, t. y. turinti savo nuosavą buvimą.

Jau sulig savo sąvokos absoliutas negal būti kuo nors išskirtinai, t. y. apribotas, negal todėl būti tik vienuoju ar tik daugybiniu. Tokiu būdu privaloma pripažinti, jog nėra ir negal būti nei besąlygiškos vienybės, nei besąlygiškos daugybės, jog viskas, kas esti, būtinai užlaiko savyje vienybę apimanti daugybę.

Taigi panteizmas tur savyje tik tiek tiesos, ant kiek tvirtina, jog Dievas yra viskas. Bet negalima šitą viską suprasti kaipo gamtos pasaulio apsireiškimų sumą sulig natūralistiškojo panteizmo arba kaipo objektyviškoji idėja sulig idealistiškojo panteizmo. Dievas yra viskas, t. y. viskas pridėtinoje prasmėje, kitaip visa ko vienybė sustato nuosavą Dievo turinį, objektyviškąją Jo esmę, o tikras Dievo buvimas yra įtvirtinimas šiojo turinio, šiosios esmės, o joje ir pačiojo įtvirtinančiojo esančiojo. Pripažinimas Dieve visa ko vienybės suteikia Dievui visą pilnumą ir visumą kiekvieno būvio kaipo Jo amžinąją esmę ir kartu su šiuomi neturi logiškojo paslankumo rišti Dievo esybę su šito gamtos pasaulio tikruma. Tokiu būdu

prašalinamas natūralistiškas panteizmas, kuris po visa ko vardu supranta ne amžinąjį dieviškos esmės pirmumą, o tik gamtiškųjų apsireiškimų rinkinį, kurių vienybę ir vadina Dievu. Pripažinimas Dievo, visų vienybės prašalina ir idealistiškąjį panteizmą, prilygstantį Dievą kaipo esantį, Jo objektyviškai idėjai. Iš tikro, jei viskas sustato Dievo turinį arba esmę, tai Dievas kaipo esantysis, t. y. kaipo valdąs šį turinį arba esmę, būtinai skiriasi nuo jos, tolygiai kaip kiekvienoje esybėje mes privalome atskirti ją pačią kaipo subjektą nuo to, kas sustato jos turinį, kas jos ir joje išreiškiamas,— atskirti subjektą nuo objekto, save nuo savojo.

Bet čia kyla klausimas, ar gal Dievas sulig savo absoliutiškosios prigimties būti asmeningu? Pirm negu atsakyti ant šio klausimo, reik prašalinti vieną nesusipratimą. Pripažinantieji Dievui asmenį paprastai tvirtina, jog Dievas yra tik asmuo, t. y. tūla asmeninga esybė su tokiais ir tokiais atributais. Šitam tvirtinimui teisingai prieštarauja panteistai, prirodinėdami, jog tai reiškia absoliutą apriboti, atimti nuo jo begalenybę, daryti Jį vienuoju iš daugelio. Regima, jog Dievas kaipo absoliutas negal būti tik asmeningu, tiktai aš, jog jis yra daugiau negu asmuo.

Bet tie patys panteistai, kurie protestuoja prieš tokį Dievo apribojimą, įpuola į priešingą vienpusiškumą, tvirtindami tiesiog, jog Dievas neturi asmeniškojo buvimo, jog Jisai tėra tik beasmeniškoji visa ko substancija. Bet jei Dievas yra substancija, t. y. tikrai esąs ir sau esąs, tai, užlaikydamas savyje viską, Jis tur skirtis nuo visa ko arba įtvirtinti savo nuosavą buvimą, nes kitaip nebus tojo, kas savyje užlaiko, ir Dievas, nustojęs savistovumo, pastos jau ne substancija, bet tik visa ko atributu. Tokiu būdu jau kaipo substancija Dievas būtinai tur apsisprendimo ir žinojimo galę, t. y. tur asmenį ir sąmonę.

Taigi tiesa regiamai tame, jog Dievas nėra tik asmuo, jog Jisai nėra tik vienas, bet ir viskas, nėra tik individuališkoji, bet ir visaturinti esybė, ne tik esantysis, bet ir esmė.

Kaipo absoliutas, būdamas subjektu, jis kartu yra ir

substancija, būdamas asmuo ir turintis asmeniškąjį buvimą, jisai draug yra ir absoliutiškasai turinys arba idėja, pripildanti šį asmeniškąjį buvimą. Dievas daugiau negu asmeniškasis buvimas, Jis liuosas nuo jo, bet ne dėl to, kad jam trūktų jo (tai būtų keista laisvė), bet todėl, kad turįs jįjį, jis vienat jo neišsemiamas, bet turi ir antrą apsprendimą, kuris daro jį liuosu nuo pirmojo.

Žodžiai „asmuo", „asmeniškumas" neturi visai tvirtai apspręstos reikšmės, kaip kitąkart manoma. Sulig lotyniškojo žodžio *persona* reiškia tai malka, sulig graikiškojo ὑποστασις ramstis, nešėjas. Pagal savo idėjiškąją prasmę asmuo tur dvejopą prasmę. Pirma, asmuo reiškia pozityviškąją savistovumo pradžią. Čia žmogaus asmuo statomas prieš mirtingą gamtą, medegą. Bet iš antros pusės, žmogaus asmuo statomas prieš aukščiausią jo vertę ir paskyrimą, kuomet jis vadinamas nešėju (ὑποστασις). „Kas saugoja savo sielą, pražudys ją, o kas nustoja savo sielos, išgelbės ją." Bet jei tokiu būdu mūsų asmens savistovumas tėra tik formališkas, o esybiniai savistovus ir turiningas jisai pastoja vienat įsitvirtindamas save kaipo kitosios aukštesniosios esybės, tai neteisingai paimtą iš mūsų asmeniškojo gyvenimo sąvoką perkelti ant šiosios antrosios. Reik būtinai šiąją aukštesniąją esybę Dievą pripažinti viršasmeniškuoju. Reik apskritai pasakyti, jog privaloma labai atsargiai apsieiti su Dievo sąvoka, kad kokiu nors būdu nesuteikti Jam antropomorfizmą ar antropopatizmą. Neužmirština yra, jog, sulig krikščioniškojo mokslo, antrajame šv. Trejybės asmenyje — Logose,— arčiausiai sujungtame su pasauliu, ačiū įkūnymui dievystė pridengta „vergo pavidalu" ir jog prie šito asmens galima be prieštaravimo taikinti visokius religiškus antropopatizmus, bet negalima dar iš čia daryti išvados apie pačią Dievo esybę. Pavyzdžiui, Kristus kentėjo, mirė ir iš numirusiųjų prisikėlė ne pagal savo dievystę, bet pagal žmogystę.

Tokiu būdu mes matom, jog negalima manyti Dievą be asmens, be valios, be sąmonės, be tikslo veikiantį, nes tai reiškia statyti Dievą žemiau žmogaus arba niekinti būtiną Dievo kaipo absoliuto privalumą, t. y. jog Jisai stovi aukščiau žmogaus.

Bet mes irgi matėme, kad šitas negalėjimas skaityti Dievą be asmens nereiškia dar, kad Jis būtų tik asmuo. Čia *datur tertium quid* [5]. Materiališkoji gamta yra be asmens, asmuo yra *ypatingas žmogaus privalumas*, Dievas pats per save ir kaipo absoliutas — viršasmeniškas. Šis samprotavimas gal mums paaiškinti tasai paeinantis nuo šv. Dionyzo Areopagiečio tvirtinimas, jog teisingas Dievo supratimas įgaunamas dvejopu būdu: 1) ačiū nuosekliam ir visiškam niekinimui visokių Dievo apsprendimų (θεολογια αποφατικη) ir 2) ačiū suteikimui Dievui visų pridėtinių privalumų aukščiausiame laipsnyje arba absoliutiškoje galybėje (θεολογια καταφατικη).

Dievo Trejybė

Jei Dievo tiesa yra Dievo vienume, kaipo besąlygiškojo subjekto su jo absoliutiškąja esme arba objektyviškąja *idėja*, tai *šis vidinis dviejų elementų, asmeninio ir esminio, saryšis* privalo būti manomas žinomu būdu, privalo būt apsprendžiamas.

Dievas esti, jisai yra tikrai esantysis ir kaipo toks yra visos būvijos pirmapradė. Bet negalima tik būti. Sakant: šitas esti, galima laukti klausiant: kas tai esti, kuo yra tasai, kas esti. Klausiama čia apie esančiojo esmę arba *turinį. Kad tikrai būti, reik būti kuo nors*, t. y. turėti savo esmę, turinį. Kiekvienoj esybėje reik atskirti du poliu: esybės subjektą — esantįjį bei josios objektą — esmę, turinį. Esybė, neturinti jokios esmės, iš tikro nesti arba yra niekybė. Būvis ir yra esančiojo santykis su jo objektyviškąja esme arba turiniu, santykis, kuriame jisai taip ar kitaip padeda, įtvirtina ir apreiškia šį savo turinį, *šiąją savo esmę.*

Tokiu būdu Dievas nebegal tiktai būti esantysis, Jis būtinai turi savo esmę; bet Jis, kaipo absoliutas, negal būti kuo nors išskirtinai. Jo esmę, jo turinį gal pripildyti viskas pridėtinioje šio žodžio prasmėje, kitaip tarus, visų ir visa ko vienybė sustato nuosavą jo turinį, objektyviškąją Jo esmę, ir todėl tikras Dievo buvimas yra tai *padėjimas* ir įtvirtinimas šiojo turinio, šiosios esmės, o

joje ir tojo, kas padeda, įtvirtina — esančiojo. Čia atskiriame Dievą kaipo subjektą — esantįjį nuo jo esmės, Dievo save ir savąjį. Sakome Dievą padedant savo esmę, ją įtvirtinant. Bet kad ją įtvirtinti kaipo savąją, jis privalo turėti ją substanciališkai, t. y. būti visu kuom arba visa ko vienybė amžinajame ir vidiniame akte. Kaipo tikroji pirmapradė, Dievas turi ir užlaiko savyje viską neskirtingoje betarpiškoje substanciališkoje vienumoje. Šitame pirmajame padėjime viskas užlaikoma Dieve, t. y. dieviškajame subjekte, esančiajame, viskas jojo, kaipo bendrojo šaltinio, apimta ir apglobta ir todėl viskas, kaipo toks, čia neatskiriamas aktuališkai, o esti tiktai potenciališkai. Kitaip tarus, šitame pirmajame padėjime aktuališkas tėra tik Dievas, kaipo esantysis, jo gi turinys, viskas arba visiškoji esmė, nors esti ir čia, nes be jos, kaip žinome, pats esantysis būtų niekybė, bet buvoja pridengta potenciališkai. Kad šioji esmė būtų veikianti, Dievas turi ne tik užlaikyti ją savyje, bet ir padėti ją prieš save, t. y. tur įtvirtinti ją kaipo antrąjį, tur apreikšti ir vykinti kaipo kažką nuo jo skiriamąjį.

Tokiu būdu mes turime antrąjį esančiojo padėjimą: tasai viskas, toji nuosavioji Dievo esmė, kuri pirmajame buvimo padėjime slėpėsi pridengtame stovyje kaipo potenciališkoji, čia, šitame antrajame padėjime, pasirodo kaip ideališkoji tikrybė. Jei pirmajame atvejyje ji slėpėsi subjektyviškojo buvimo gelmėse, tai čia jinai padedama kaipo daiktas.

1. Trečias Dievo padėjimas. 2. Religiškasai prityrimas. 3. Paslaptis. 4. Gyvenimo pilnumas.

BAŽNYČIA BEI KULTŪRA

Pratartis

Rūpestingai susimąstęs apie pažangos kelius ir atidžiai dairydamasis dabarties pasaulyje, terandu tik du pažymėtinu dalyku: Bažnyčią bei kultūrą. Visas krikščioniškosios filosofijos turinys taip ar šiaip paliečia tuodu dalyku, ir pavienios josios sistemos apkainotinos yra sulig to, kiek jųjų pasiekiama tų dviejų dalykų sintezė. O kad pasiekus sintezę, privalome eiti vienu ir tuo pat laiku dviem keliais: prigimtojo ir viršprigimtojo pažinimo. Tuodu kelių visiškai susitinka tik begalinybėje it vieno didžiai tolimo šviesos skritulio spinduliai. Tuo tarpu sprendžiame apie šito skritulio padėjimą tik pagal patiriamus tų dviejų kelių krypsnius. Per tai tobula teoretiškoji ir praktiškoji Bažnyčios ir kultūros sintezė tegal įvykti tik gale mūsų istoriškojo proceso, nes, kol nėra dar visiškai tobulas mūsų gyvenimas, tol negal būti tobulu nei mūsų pažinimas.

Pradėjęs gvildenti aukščiau įvardintą temą, gerai suprantu, jog bent kiek patenkinantis šitos problemos išrišimas gal duoti darbo visam gyvenimui; o visgi, stumiamas kai kurių aplinkybių, drįstu pasakyti šiame klausime savo žodį, kad užbrėžus nors aplamus minėtų dviejų kelių krypsnius, vedančius mus prie Bažnyčios ir kultūros sintezės, ir geidžiu savo rašiniui tik tiek domos iš katalikiškosios visuomenės, kiek gal užsitarnauti prirengiamai programinis darbas.

PAŽANGA PRIGIMTOJE IR VIRŠPRIGIMTOJE TVARKOSE

1. *Tiesa apie Dievą*

Prigimtasis apreiškimas.— Tikėjimas.— Viršprigimtasis apreiškimas.— Šviesa ir paslaptis.

Erdvė ir laikas pripildyti yra iškalbingų dėmių Tojo Vienintelio, kursai yra sutvėręs dangų bei žemę ir visa, ko ant jųdviejų esama. Panorėkime tik būti reginčiais.

Štai vienas pavyzdys iš daugelio.

Ar tai žibančiose aukštai danguje žvaigždėse, ar tai mėlynųjų jūrių gilumoje, ar net pačios žemės gelmėse — tamsus senobinis stabmeldys visur rasdavo dievų. Žmogaus žinojimas buvo tuomet menkas, ir visam, kas tik jį stebindavo, kas buvo jam nesuprantama, o vienkart pajudindavo jo vaidintuvę savo didumu, žmogus suteikdavo Dievo privalumus. Iš prigimtųjų daiktų žmogus darydavosi sau stabus ir garbindavo juos lyg Dievą.

Iš tikro pažymėtina yra čia ne tai, jog žmogus iš prigimtųjų daiktų darydavosi sau stabus, bet tai, jog žmoguje nuo pat kultūrinės jo jaunystės, taip sakant, nuo pat jo gimimo glūdėte glūdo neišvengiamai prigimtoji Dievo sąvoka, kurios privalumus dėlei susilpnėjusio savo proto jis suteikdavo nuošaliniams daiktams, patraukiantiems jo domą savo tikruoju arba net tariamuoju nepaprastumu. Nuostabus, sakau, yra čia prigimtasis Dievo supratimas, kursai atsiranda žmogaus sąmonėje pirm visokio pažinimo ir kuris visai teisingai galima pavadinti p r i g i m t u o j u a p r e i š k i m u.

Liudija mums apie tai istorija, t. y. praktika, ir tą patį patvirtina mums pažinimo teorija. Kur krypdavo šios neaiškios stabmeldžio pastangos? Bene tiesa buvo jo ieškoma, kuri galėtų pastoti geidžiamuoju jo gyvenimo tikslu? Bet argi galima ką nors ieškoti neturint jokio supratimo apie ieškomąjį dalyką? Taigi tiesa, kurią pažinti

mes stengėmės, jau savo sąvokoj lyg gemale slepia bendrus formalius savo objekto privalumus. Prigimtasis žmogaus protas užlaiko prigimtąją tiesos sąvoką. Mes giliai esame įsitikinę, jog tiesa esanti tikra, jinai yra vienintelė ir viską apima vienybėje. Taigi tikrumas, vienumas ir visiškumas sudaro formalį tiesos sąvokos turinį. Bet tie patys privalumai daro ir absoliuto sąvoką. Mūsų supratimu, absoliutas tikrai yra ir viską apima esybinėje vienybėje, yra tai esančioji — visa ko — vienybė. Skirtumas atsieina čia tik tame, jog nurodytieji privalumai, taikinant juos prie tiesos idėjos, yra formaliai, o taikinant prie absoliuto sąvokos — esybiniai, nes tiesa visgi yra logiškoji kategorija ir tėra tik formalis absoliuto atspindys mūsų sąmonėje.

Todėl, kaip galima tikėti į tiesos tikrumą nepripažinus absoliuto? Juk tiktai absoliutas suteikia tiesai jos turinį ir besąlyginę vertę, nes tikras žinojimas yra tai suderinimas pažinimo su absoliutu, kaipo vienintele tiesa.

Nesunku yra patėmyti, jog absoliuto pripažinimas yra logiškai ankstybesnis už įsitikrinimą į tiesos tikrumą. Absoliutas yra ne todėl, kad esama tiesos, bet kaip tik atbulai — tiesa yra tikra, nes tikrai yra absoliutas.

Absoliuto pripažinimas yra pirmykštis pažinimo aktas, kurį paprastai vadinama tikėjimu. Yra tai betarpiškas pažinimas, ankstybesnis už kitus pažinimo būdus ir nereikalaująs jokių tarpinių jungių tarp pažinimo subjekto ir objekto. Kadangi absoliutas yra esančioji visa ko vienybė ir dėlei to jame randasi ir giliausioji pažinimo subjekto esmė, tatai tikėjimo akte atsieina esybinis subjekto susivienijimas su pažinimo objektu, t. y. su absoliutu. Tasai susivienijimas ir yra tikėjimo šaltiniu ir jojo tikrumo sąlyga. Ir iš tikro per visus amžius iš visų žemės kraštų eina širdingas, pilnas meilės ir vilties šnabždesys: Jis yra.

Tiek tuo tarpu iš pažinimo teorijos. O dabar pasiklausykime, ką mums praneša viršprigimtas Apreiškimas.

Pirm daugelio amžių tyrų gilumoje žmogus klausėsi Dievo vardo ir išgirdo atsakymą: „A š a i e s m i, k u r s a i e s m i". Tai reiškia — Dievas yra besąlyginis būvis ir kaipo toksai yra vienintelis, ir tuo pat laiku vislab,

kas yra, gauna iš Jojo buvimo galę. Vėlei tie patys privalumai. Viršprigimtas Apreiškimas visai pritaria prigimtajam žmogaus pažinimui ir dargi padaugina tikėjimo reikšmę ir tikrumą.

Tikėjimas liudija mums, jog Dievas tikrai yra, religijinis prityrimas duoda mums nujausti Jo veiksmą, religijinis samprotavimas, arba religijos filosofija, nurodo racionalius Jo buvimo bei veikimo privalumus. Ar tai reiškia, kad mes žinome ką nors įdėmnai apie gyvąją Jo esmę? Toli gražu nėra taip. Teisingai yra sakoma, jog Dievas yra nenumanomas, neišmatuojamas, neišpasakomas. Paprastai Dievo, kaipo absoliuto, supratimas formaliai ir psichologiškai yra teisingas, bet ką dėl esybinio Jo turinio — žmogus daug klysta, nes, kiek kartų jis bandydavo suteikti Dievui konkrečius privalumus, visuomet tverdavo stabus, jei ne iš nuošalinių daiktų, tai iš racionalių sąvokų. Dažniausiai tai atsitikdavo dėlei tos priežasties, jog giliausioji Dievo esmė, kaipo *nenumanoma* ir neišpasakoma, yra Didžioji Paslaptis, kuri šviečia žmonijai nepaprasta šviesa ir veda ją lyg Betleemo žvaigždė per visą jos gyvenimą prie paskirtojo jai tikslo ir tuo pat laiku, nepaliaudama buvusi paslaptimi, pasilieka Didžiuoju Uždaviniu. Šviesa bei paslaptis randasi artimiausiame sąryšyje, ir juo skaidresnė pastoja šviesa, juo tamsesni eina *nuo jos* šešėliai, juo labiau nujaučiama tamsuma.

Paslaptis apdengia ne tik Dievo, bet ir kiekvienos esybės, kiekvieno daikto esmę. Mūsų prityrimas ir manymas pasilieka ant daiktų periferijos ir, įgavęs subjektyvią pažinančio žmogaus dėmę, nepaliečia daiktų esmės gelmių. Kaip nėra tikrumoj matematiškųjų taškų, linijų, plokščių ir aplamai matematiškųjų kūnų, tolygiai nėra esminiais daiktų privalumais tos mūsų proto parinktos iš prityrimo sąvokos, kurių ribose tegalima prigimtoji žinija. Vienok, kiek yra naudingos matematikos tiesos mechanikoje, tiek formalės žmogaus manymo sąvokos yra naudingos ir būtinos žmogaus pažinime. Ir juo labiau ir skaidriau auga žinojimas, juo didesnis eina šviesos ir paslapties sugretinimas. Prabilsta žinija, užsidega pažini-

mo šviesa, bet kartu temsta vis daugiau šešėliai, kuriuos meta mistiškoji paslaptis.

Paklauskite kultūringą žmogų, kuris taip uoliai yra palinkęs didžiuotis sava žinija, ar prieinama yra jam daiktų esmė, ir jisai atsakys jums, jog kadaise, kuomet jo žinojimas buvo silpnesnis, jis tikėjosi numanąs daiktų esmę, bet, išmanymui praplitus, tasai įsitikinimas pasirodė tiktai apsirikimu. Juo arčiau žmogus prieina prie daiktų pažinimo, juo labiau nutolsta giliausioji jų esmė. Žinija plėtojas, ir kartu auga paslapties pripažinimo reikalingumas. Per ištisus Dievo esybės ieškojimo amžius religijinis prityrimas ir samprotavimas taip pat pralobo, o gyvoji Jo esybė ne tik neprisiartino, bet dargi nutolo, nes žmogus suprato, jog tasai vardas yra virš kiekvieno numanymo.

Pastaroji aplinkybė visgi nekliudo logiškai apie Dievą samprotauti, nes, kaip buvo aukščiau nurodyta, Dievo sąvoka tur formales savo ribas, kurioms neprivaloma prieštarauti nenorint logiškai nusižengti. Pavyzdžiui, pripažįstame, jog Dievas yra vienintelis visiškas būvis, taigi nebegalima greta Jojo statydinti kitokį būvį, kuris būtų pats savaime ir savo buvimo galę nebūt įgavęs iš Dievo. Arba metafiziškam Dievo tobulumui atitinka doriškasai Jo tobulumas, todėl, matant pasaulio ir žmogaus netobulumą, nebegalima daryti Jį netobulumo kaltininku.

Minėtais pavyzdžiais racionaliai yra patvirtinami dvi apreikšti tiesi: pasaulio sutvėrimas ir jojo nupuolimas, apie kuriedvi bus kalbama tam tikroje vietoje.

Turiu čia dar prirengiamai paminėti t. v. paradoksalį apie Dievo privalumus samprotavimą. Jau šv. Dionizo Areopagiečio tvirtinta, jog teisingas Dievo supratimas įgaunamas dvejopu būdu: pirma, nuosekliu ir visišku visokių Dievo apsprendimų prašalinimu ir, antra, suteikimu Jam visų pridėtinių privalumų aukščiausiame laipsnyje arba absoliučioje galėje. Taip, Dievas nėra kuo norint skirtumoje ir tuo pat laiku Jisai yra visybė, nes Jame randasi kiekvieno buvimo galė ir nėra esybinės vienybės be Jojo. Dievas, toliau, nėra tik asmuo, bet Jisai nėra irgi beasmenis. Materialė gamta yra be asmens, asmuo

yra ypatingas žmogaus privalumas; Dievas, kaipo absoliutas, slepia savyje lyg šaltinyje kiekvieno asmeniškojo buvimo galę, bet pats savyje yra viršasmeniškoji esybė.

Nesunku pastebėti, jog daromi tokiame samprotavime išsiskiriantieji viens kitą tvirtinimai yra taikinami prie įvairių Dievo esmės šalių ir todėl paradoksas yra tik tariamasis ir nepaliečia Paslapties bedugnės.

Panašiai dalykas stovi ir su apreikštąja Dieviškosios Trejybės paslaptimi.

Racionaliai Dievo esybėje galime atskirti subjektą bei objektą. Sulig savo žmogiškojo supratimo pasakytumėm: asmeniškąją galę ir jos pozityvų turinį, esmę. Jau Dievo subjektas, kaipo pirmapradė, slepia savyje visą objekto turtingumą pirmykščiame buvimo akte, o pozityvus Jojo objektas nebegal nustoti vienijančios subjekto galės ir juodu kartu susiranda trečioje, paeinančioje nuo Abiejų dviejų esminėje vienybėje. Kadangi Dievo buvimas atsieina ne erdvėj ir ne laike, tai nurodytieji trys Jo buvimo būdai taikinas viename nesiskiriančiame Amžinybės akte ir, tverdami vienintelį Dievą, apsireiškia mums kaipo Dieviškoji Trejybė. Tokia yra trumpa schema santykių trejeto asmenų vienoje esybėje, t. y. Dievas Tėvas, Jo Žodis — Dievas Sūnus ir Šventoji Dvasia.

Trejybės paslaptis perviršija mūsų supratimą, nes betarpiai paliečia Dievo esmę, bet, būdama pazityvios religijos mums apreikšta, nėra mūsų proto niekinama kaipo beprasmė, nes ir savo gyvenime žmogus teberanda daugelį trejybės panašybių. Ji dargi reikalaujama svarbiausiųjų, visokeriopais būdais patvirtinamų krikščioniškosios pasaulėžvalgos tiesų.

Kaip matome, Dievo veidas yra pridengtas paslaptimi, bet per šitą uždangalą visgi peršviečia skaidrūs spinduliai, kurie gaivina viltimi ir džiaugsmu žmogaus gyvenimą. Tuo pat laiku žmogaus supratimas yra apribotas ir tik kada ne kada jam leidžiama savo esybės gelmėmis paliesti liepsnojančią negęstančia ugnimi vienatinę visų daiktų pirmapradę ir atsivėrusiomis sielos akimis žvilgterėti į veidą Tojo, kuris yra apie save ištaręs: „Ašai esmi, kursai esmi".

Juo arčiau prie šviesos prisiartinama, juo veikiau ji yra geidžiama. Juo stipriau šviečia paslaptis, juo labiau auga pažinimo badas.

Koks tai tragiškumas? Kokios katastrofos skardas neša tuos tragiškus garsus? Iš tikro priežastis paslėpta vienaime tik žodyje. Tasai žodis yra „persiskyrimas". Pasaulis atsiskyrė nuo Dievo ir tuo pačiu persiskyrė pats savyje. Ir kol neįvyko visiškoji vienybė, tol neįvykinamas tobulas pažinimas, nes pastarasis tegalimas vien tik visiškajame esybiniame susivienijime. Taigi tobulas pažinimas pasiekiamas kartu su tobulu veikimu, ir abudu plėtojas greta viens antro. Visiškoji pažinimo ir veikimo sintezė atsieina tik tobulame tvėrime. Gauname tris žmogaus buvimo funkcijas, kurios tobulumo laipsnyje tveria visiškąjį gyvenimą. Štai ir nelaukiamoji Dievo Trejybės panašybė.

Pradėjau nuo to, jog erdvė ir laikas pripildyti yra Dievo reiškinių, pabaigiau tuomi, jog tasai Dievas yra Didžioji Paslaptis, nenumanoma ir neišpasakoma. Tyčia sugretinau regimąją šviesą su paslapties šviesa, idant draug su šv. Povilu pasakyti: „Tikėjimu numanome, jog amžiai pagaminti esą iš Dievo žodžio, idant regimieji daiktai pastotų iš neregimųjų"...

2. *Tiesa apie žmogų*

Dievas ir tvarinija.— Dangus ir žemė.— Visatos vėlė.— Visuotinis nuodėmėn puolimas.— Visatos rengimosi: evoliucija ir tvėrimas.— Žmogaus sutvėrimas.— Rojus.— Žmogaus puolimas.— Religija ir kultūra.— Pažadėtas Išganytojas.

Pripažinus Dievą absoliutu esant, nebegalima prikišti Jam tąjį visatos ir Žmogaus netobulumą, kurį mes randame pritirime ir sąmonėje. Dievas ir visata sudaro tuodu poliu, aplink kurių dviejų kruta ir juda vislab, kas *esti*. Tuo pat laiku visata, skiriama nuo Dievo, negal stovėti visai nuošaliai Jo ir greta Jojo, nes tuomet savo buvimu visata padėtų Dievui ribas ir tokiu būdu prieštarautų Jo absoliutiškumui. Taigi logiškai tvarkinant Dievo

ir visatos santykius, reik pripažinti, jog visata nesti šalia Dievo ir vienkart nesusilieja su Juomi neatskiriamoje vienumoje. Nusižengę prieš pirmąjį reikalavimą, įpuolame į dualizmą, o paniekinę antrąjį — nuslenkame į panteizmą. Kaip dualizmas, taip ir panteizmas gresia daugeliu pavojų religiniam mintijimui ir tveria nesuskaitomas kliūtis praktiškame pasitobulinime.

Nepasileisdamas platesnėn jųdviejų kritikon, pasakysiu tik, jog šiame atvejyje *quid tertium datur*[1]. Ir iš tikrųjų tiesa glūdo vienat tame judėjiškame teizme, kursai pirmas išgirdo gyvąjį Apreiškimo žodį: Jahvė. Visiškai esti Jisai tik vienas, ir negal būti nei vieno tikro būvio, nuo Jo nepriklausančio. Dievas tur besąlygį būvį, visata — tik sąlyginį, t. y. pati savyje nėra turėjusi būvio prieš amžius, o yra ingavusi savo buvimą nuo besąlygio būvio, kitaip tarus, yra sutverta ir kaipo tokia niekuomet nebegal turėti visai savistovą būvį, t. y. būti neprigulmingai nuo Dievo. Visatos buvimas palaikomas Dievo nuolat tveriančiu aktu, kuriam nustojus ji tuoj taptų niekybės apgobta.

Tarti savo žodį yra tai apreikšti savo esmę. Nedalinamame Amžinybės akte Dievas išsemiamai ir visiškai apreiškia savo esmę Žodyje (λογος, verbum), kuris užlaiko savyje visą Dievo turinį ir todėl nėra Dievo tvarinys, bet irgi tikras Dievas. Kaipo objektyvi esmė, Žodis yra Dievo Išmintis (σοφια, sapientia), nes Jame padedamas visas dieviškojo pasaulio turtingumas.

Kadangi Dieviškoji Išmintis nėra sutverta, tai viskas Joje yra amžinas ir nepriklauso jokiam keitimuisi. Yra tai universalė substancija, kuri negal būt nei abstrakti vienybė, nei konkreti daugybė. Neišpasakomai vaizdinga ir neišmąstomai begalinė daugybė Jojo Žodžio sutraukiama į esybinę vienybę, kame kiekviena atskira esminė idėja randasi visose kitose ir visos kitos randasi kiekvienoj, kame pavienė individualybė žiba visu universalybės turtingumu, o šioji pastaroji apima visokių individualybių įvairumą. Žmogaus kalboje nerandame atsakančių žodžių šios vienybės esmei išreikšti, nes kiekviena sąvoka, kiekvienas įsivaizdinimas užlaiko savyje per daug

žmogiškumo, ir, norėdami bent kiek tikriau aptarti minėtos universalės substancijos vienybę, turėtumėm gal pasakyti, jog yra tai *tokia* vienybė, *kame dalis prilygsta visumai*... Štai paaiškinto jau anksčiau paradoksalizmo pavyzdys.

Neabejotina, jog, apart šios tobulos savo Išminties, Dievas tvėrimo akte negal turėti jokių kitų pirmavaizdžių, nes kitaip pasakytumėm, jog dieviškasis pasaulis nėra visiškas. Todėl kiekvieno tvarinio, esančio arba net tik galimo, tobuli pirmavaizdžiai amžinai randasi Dievo Išmintyje, ir jei pirmavaizdžių atvaizdiniai ingauna nuo Dievo tikrą būvį, tai patys pirmavaizdžiai negal būti mažiau tikrais: jie negal būti tik atitrauktomis idėjomis, bet neatbūtinai tikrai esti ir dargi, kaip apie Dievą minėta, esti besąlygiai.

Šventraštis vaizdingai piešia Dievo tveriamus sumanymus, kaipo Amžinosios Išminties linksminimąsi, kuriuo Jinai sukelia Dieve tvertinos būvijos įsivaizdinimus.

Dabar mums bent kiek paaiškėjo šv. Povilo žodžiai, jog regimieji daiktai pastojo iš neregimųjų, nes iš tikro tvarinija yra tik Dievo privalumų apreiškimu per panašybes.

Dievo Išminties spinduliai krinta ant visos tvarinijos ir, persilaužę joje, sužibina mums dieviškojo dangaus dalelę. Šitą tiesą dailiai yra išreiškęs jau senobinis filosofas Platonas, palyginęs mūsų tikrybę su tais šešėliais, kuriuos išvysta prikaltas kalinys ant urvo sienos ir kuriuos meta *kitokia — gražesnė ir tobulesnė — tikrybė*. Vėl išgirdome neaiškų skardą kažkokios minėtos jau vienkart katastrofos, kuri pripildė visus amžius savo bauginančiais *atgarsiais: Žmogus, išminties mylėtojas*, palygintas su prikaltuoju kaliniu. Nejaugi Dievas, sutvėręs būviją, galėjo pasukti ją nuo savęs pečiais ir leisti jai ganėdintis tik Jo šešėliais?

Bet kas tai Dievo tvėrimas ir kaip tvarinija galėjo ingauti netobulumo dėmes?

Pačioje Genezio Knygos angoje skaitome dieviškai rimtus ir galingus it rytmečio varpai žodžius: „Pradžioje Dievas sutvėrė dangų bei žemę". Žodis „pradžioje" tegal

reikšti tik tai, jog galime sau įsivaizdinti Dievo buvimą prieš pradedant Jam tverti, nes Dievas sulig savo absoliutiškos prigimties yra visiškas, ir todėl tvėrimas nėra Jam būtinas. Prieš pradedant tverti, Jis jau tur tąjį esmės pilnumą, kuris privalus yra absoliutiškai Tobulybei; Jis pripildo viską, ką galima sau įsivaizdinti; Jis nėra suvaržytas jokios svetimos amžinos materijos, nes amžinoji materija yra tai dieviškoji materija, arba Dievas *in objecto*, t. y. Jojo Išmintis; apskritai, esant absoliutui nepradėjusiam dar tverti, nieko, apart Jo, daugiau nėra; negal net būti vietos niekybei, pasakysiu dar daugiau, pati niekybės sąvoka galėjo tik atsirasti kaipo bausmė apsiskyrusiai nuo visiškojo Būvio tvarinijai.

Ir štai tasai besąlygis Būvis pradeda tverti naują būviją, kuri pirm nėra buvusi. Iš ko, klausiame, ir kaip? Juk tvėrimas nėra tai gaminimas, nes kiekvienas gaminimas yra dalinimosi, kuris nėra privalus Dievo prigimčiai, ir jeigu net galima būtų tai sau įsivaizdinti, turėtumėm pripažinti, jog Dievo dalis būtų irgi tikras Dievas. Tuo pat laiku jokios kitos, apart savo dieviškos, materijos, arba Išminties, Dievas neranda aplink save ir negal pasinaudoti kaipo medega savo tvėrimui.

Kuomet Dievo tvėrimas nėra jokioj prasmėj gaminimas iš savęs ir dargi nėra padarymas iš ko nors, pasilieka *pripažinti, jog Dievas sutvėrė visatą iš niekybės*, kuo nepasakome nieko naujo, nes pasakyti „sutvėrė iš niekybės" ir tik „sutvėrė" tai iš tikro yra pasakyti vieną ir tą patį. Abiejuose atvejuose tvėrimo aktas sulig savo esmės yra mums visiškai nesuprantamas, ir sakydami, jog Dievas sutvėrė iš niekybės, tik dar kartą pabrėžiame *Sutvėrėjo galingumą*. Tūloj prasmėj Dievo tvėrimas yra Jo apsiribavimas, kas ne tik nesumažino Jo galės, bet nurodo aukščiausi, kokį sau galime įsivaizdinti, galybės laipsnį.

Taigi išsireiškimas, jog Dievas sutvėrė visatą iš niekybės, tur tik gilesnės tiesos prasmę, kurią mes, sulig savo supratimo, numanyti negalime, nes Dievas ir savo darbuose yra nesuvokiamas ir neišreiškiamas.

Bet visgi ir čia stebino mus gretiniai šviesos bei paslapties blizgesiai. Šviesa yra tai, jog aiškiai atskiriame

Dievą nuo tvarinijos, kaipo besąlygį būvį nuo sąlyginio, t. y. nesutvertąjį būvį nuo sutvertojo, o paslaptis yra esybinis šiųdviejų būvių sanbuvimas. Šviesa yra tai, jog iš tveriančios Dievo Žodžio galės pastojo ir dangus, ir Žemė, o paslaptis yra *tai, kaip juodu tapo sutvertu*, arba kas tai reiškia sutverti iš niekybės. Ir kol ateis palaimingas metas išrišti tuos slėpinius, pasilieka mums tik gerbti neišmatuojamą Nesutvertojo galę.

Bet dar nepasakome apie tąją galę viską, ką galima ir privaloma net šio darbo ribose pasakyti.

Koks privalo būti pirmykštis dieviškosios tvarinijos stovis? Juk Evangelija pataria mums spręsti apie Žmogų pagal jo darbus, lygiai taip, kaip apie medį sprendžiame pagal vaisius. Nejaugi šioji taisyklė nėra taikintina kalbai užėjus apie Dievo darbus? Nejaugi Dievo veikimas gal *neatitikti tobulai Jo esmei*? Nejaugi tobulumas neprivalo būti pirmykštis tvarinijos stovis?

Elementaris doriškasai jausmas duos mums aiškų atsakymą, jog Dievo veiksmas yra absoliutus veiksmas, t. y. visiškai apibūdina ir atitinka tobulai Jo prigimčiai, nes iš tikro *operatio sequitur esse*, būvis veikia sulig savo prigimties. Todėl negalime sau įsivaizdinti, jog, Dievui tveriant visai naują būvį ir neatsižvelgiant į Jojo suteiktą tvarinijai laisvę, galėtų būti sutvertas netobulas kokioj norint prasmėj būvis, nes, jei būtų kitaip, negalėtumėm drauge su Evangelija pavadinti Dievą išskirtinai Geruoju. Teisybė, nereiškia tai, jog pirmykštis tvarinijos tobulumas yra toks pat arba tas pats, kuris privalus yra pačiam Sutvėrėjui, nes ir čia privalome atskirti nesutvertąjį ir sutvertąjį tobulumą, panašiai kaip, sulig šito padalinimo, skiriame dvi būvių rūši.

Sulig Šventraščio žinome tris nusidavimus, kuomet tveriančioji Dievo galė apsireikšdavo visoje savo pilnumoje. Buvo tai dangaus bei Žemės sutvėrimas, paskiau žmogaus sutvėrimas ir galop įsikūnijimas Kristaus asmenyje. Pirmas veiksmas buvo pirm visa ko Dievo galybės, antras — išminties ir trečias — meilės apsireiškimas. Kiekvieną kartą Jo rankų išdava buvo savo rūšies tobulybė.

Kol kas mes nejudinsim dieviškojo įsikūnijimo tiesos, o ieškosim tik panašumo dėmės, kas dėl tvėrimo galės pirmajame ir antrajame atvejuose. „Genezio" žodžiai privalo mums būti viltingu kelrodžiu mūsų samprotavimuose. Neužmirškim tačiaus, jog Šventraštis buvo rašytas dėl žmogaus ir žmogui ir jog būvijos genezis aprašomas jame tik tiek, kiek santykiuoja su žmogaus sutvėrimu, todėl ten ne viskas aprašomas vienodai pilnai ir ne visuomet toje tvarkoje, kaip nusidavimai sekdavo viens užpakal kitą. Kad nekilus nesusipratimui, skubinos pasiaiškinti, jog pastarajame atvejyje turiu omenėje vienat paminėjimą apie įsibrovusią tvarinijon blogybę tik tuomet, kuomet aprašoma, kaip toji blogybė pradėjo vilioti žmogų, būdama pagundos šaltiniu jau gėrybės bei blogybės pažinimo medyje.

Genezio aprašyme skirtinos yra trys apskritos tvėrimo stadijos: pirmykštis dangaus bei Žemės sutvėrimas, tveriamoji evoliucija, atitinkanti Dievo žodžiams: „Tegul žemė pagimdys...", ir žmogaus sutvėrimas, kuris sulig pirmykščio žmogaus paskyrimo privaloma pavadinti vienijančiu. Kuomet perskaitėm tuos ypatingus žodžius: „Pradžioje sutvėrė Dievas dangų bei žemę" ir toliau skaitome: „O žemė buvo *inanis et vacua*..." [2], nujaučiame nepaprastą, niekuo neužpildytą bedugnę, kuri įveikia mūsų domą ir sustiprino kontrastą tarp Dievo tvėrimo galės ir įsiviešpatavusio ant žemės chaoso, ir tik tolimesni žodžiai apie globėjantį skrajojančios virš vandenyno Dievo Dvasios budėjimą suminkština kontrasto baisumą. Net pats Šventraščio stilius duoda nujausti iškalbingą užtylėjimą. Pasakęs apie neapribojamai tveriančią Dievo galę, Šventraštis deda priešais Žemės chaoso vaizdą: „O žemė buvo *inanis et vacua*...", nes sąjunga „o" ne jungia priežastingai sutinkančius nusidavimus, bet stato vieną priešais antrą. Apreiškęs, jog Dievas sutvėrė dangų bei Žemę „pradžioje", Šventraštis nesako, kas buvo tuoj paskui, nes tolimesnieji išsireiškimai „ir tarė Dievas..." pavartoti šalia laikinio sąryšio su pirmykščiu tvėrimo aktu. Užtylėjęs tokiu būdu apie chaoso priežastį, Šventraštis tik paskui, pasiryžęs aprašyti žmogaus puolimą, pamini,

jog rojuje augęs gėrybės ir blogybės pažinimo medis, aplink kurį budėdavo žalčio gudrumas.

Taigi daug anksčiau prieš sutveriant žmogų ir jam nuodėmėn nupuolant, buvo įsibrovusi būvijon chaoso pirmapradė. Intverta sulig Dieviškosios Išminties tvarinija negalėjo ingauti tąją pirmapradę tiesiog nuo Dievo, nes Dievas negalėjo būti chaoso priežastimi.

O gal kas pasakys, jog Dievas yra tik griežtai priešingas moraliam chaosui ir nėra reikalo niekinti, kad Jisai gal būti tveriančia fiziškojo chaoso priežastimi? Ir tai ne.

Jau minėta, jog Dievui lygiai privalūs yra kaip metafiziškas, taip ir doriškas tobulumai; Jojo būvis yra visiškoji esminė *harmonija*, ir todėl *Jo* veikimas tegal pagaminti sulig Išminties pirmavaizdžių tik harmoniškąją visumą. Apart to, negalima manyti, jog fiziškasai chaosas, arba materialė bjaurybė, nėra priežastingai surišta su moraliu chaosu. Tam tikroje vietoje mums prisieis kalbėti apie tai, jog tiesa, gėrybė ir grožė yra tik trejopas esminės vienybės apsireiškimas, nes šioji vienybė kaipo pažinoma yra tiesa, kaipo geidžiama — gėrybė ir kaipo nujaučiama — grožė. Vienu ir tuo pat laiku tieji trys vienybės apsireiškimo būdai esybiniai jungiasi. Ten, kame vienybė yra suardyta, kame viešpatauja persiskyrimas, ten nesama nei tiesos, nei gėrybės, nei grožės. Skirtumoje pasakysim, jog ten, kame esama bjaurumo, be abejo, būta suklydimo bei doriškojo puolimo.

Kadangi tvarinijos stovyje buvo įvykusios permainos bėgyje nusidavimų, aprašomųjų pirmame „Genezio" skyriuje, tai lauktina yra, jog Šventraščio įsivaizdinimai apie tvariniją turėjo persikeisti. Ir iš tikro nesunku apie tai įsitikinti analizuojant pavartotą, be abejo, įvairiose reikšmėse žemės vardą.

Pirmas įdėmnesnis žemės įsivaizdinimas aprašomas žodžiais: „O Žemė buvo *inanis et vacua*", kuriems hebrajiškoj kalboje atitinka aptarimai, išguldomi į lotynų kalbą visokeriopais būdais, būtent: *inanis et vacua, informis et aeriformis, invisibilis et incomposita*[3]. Aišku, jog ankstybesnis žemės stovis dideliai skyrėsi nuo to stovio, ku-

riame ji sulig tveriančių Dievo įtarimų pagamino augmenijos ir gyvuolijos organizmus. Kadangi, net katastrofai jau įvykus, žemės įsivaizdinimas iš pradžios visai dar neatitinka geografiškam aprašymui ir dabartiniam saulės sistemoj padėjimui, tai juo labiau neprivalome padėtus „Genezio" pradžioje žodžius „dangus ir žemė" suprasti jų konkrečiose reikšmėse. Tik tveriamajai evoliucijai žengiant pirmyn, Dievo įkvėpto rašytojo regratis susisiaurina ir apčiumpa konkrečias mūsų žemės formas.

Atsimindami tai, kas buvo aukščiau pasakyta apie pirmykštį tvarinijos tobulumą, privalome pripažinti, jog įvykusios joje permainos buvo kokybinės ir kiekybinės. Tarp pirmykščio dangaus bei žemės sutvėrimo ir paskesnės tveriamosios evoliucijos įvyko kokybinė tvarinijoje permaina dėlei josios puolimo; pačios tveriamosios evoliucijos bėgyje įvykdavo kiekybinės permainos arba visatos rengimosi; gale gi tveriamosios evoliucijos įvyksta, kaip pamatysime žemiau,— tik laikinai vėlei kokybinė permaina ačiū palaimingo žmogaus sutvėrimui.

Koks gi galėjo būti pirmykštis dangaus bei žemės stovis?

Ingavusi nuo Dievo būvį, tvarinija turėjo vienybėje atvaizdinti Dieviškosios Išminties turtingumą. Bet atvaizdinti absoliutą tegal tik absoliutas, atvaizdinti tobulybę tegal tik tobulybė. Prieiname prie tvirtinimo, kurio paradoksas įveikia mūsų protą, nebūdamas net ištartas. O visgi drauge su kai kuriais naujųjų amžių filosofais drįstame sakyti apie antrąjį absoliutą, arba apie Dievo sutvertąją tobulybę. Vėl šviesos ir paslapties sugretinimas. Logiškai samprotaudami, neišvengiamai turime pripažinti, jog Dievo sutvertoji būvija ingauna nuo Jo pirmykštį tobulumą ir kaipo tokia yra *sui generis* [4] absoliutu, o paslaptimi pasilieka tųdviejų absoliutų sanbuvimas. Ir vėl paradoksą prašaliname pripažinimu, jog Dievas yra nesutvertas absoliutas, pirmykštė gi tvarinija buvo sutvertuoju absoliutu, o puolusi yra stojantysis absoliutas.

Šitokia tvarinija negalėjo susidėti iš daugelio atskirų, esybiniai nesuvienytų būvių, nes tobulumą tegalima turėti vienumoje su visa kuom. Todėl paminėti Šventraš-

čio pradžioje dangus bei žemė nebuvo priešingais arba panašiais sau būviais, o vien tik dviem visos būvijos, esybiniai suvienytos, poliais. Lyg kaip Dieve skiriame subjektą nuo objekto, taip ir sutvertoj būvijoj turime atskirti tuodu buvimo poliu. Išsireikšdami konkrečiau, atkartosime — asmeniškąją galę bei pozityvų turinį, esmę. Šiem dviem tobulos tvarinijos poliam ir atitinka atsakančiai suprantamos dangaus bei žemės sąvokos. Pozityvi religija mokino mus, jog dangus yra apgyventas angelų, kitąkart vadinamų grynomis dvasiomis arba galybėmis, kurios taip ar šiaip valdo materialę būvijos valstybę. Bet kas tai yra pirmykščios tobulos tvarinijos materija, jei ne pozityvi pačios tvarinijos esmė, suvienyta subjekto galės?

Tokiu būdu priėjome prie to, jog pirmykštė tvarinija buvo tai tobula vienybė, esybiniai jungianti dangų bei žemę. Ir jei Šventraštis sako apie jųdviejų sutvėrimą skyrium, nors ir viename laike, tai tik dėlei nurodytos jau anksčiau priežasties, jog viskas jame yra aprašomas iš atžvilgio į žmogų ir dėl žmogaus, apgyvenusio žemę, persiskyrusią su dangu tvarinijai puolus.

Šioji tobula vienybė žibėjo visgi atmuštąja šviesa, nes paeidavo nuo sandoros su vieninteliu Dievu, kuris yra kiekvienos vienybės šaltiniu. Jos galė buvo semiama Dievo galėje; jos buvimas palaikomas tveriančios Jo valios. Ir tuo pat laiku, kad tvarinijos tobulumas būtų tikras, jis neprivalo būti būtinas. Todėl tvarinijai buvo suteikta Dievo žinojimo bei laisvojo apsisprendimo galė. Tokiu būdu sutvertoji tobulybė, kad ir visiška, tur turėti ir netobulumo galimumą. Yra tai aukščiausis tvarinijos galingumo laipsnis, kurį mūsų protas gal sau įsivaizdinti. Dievo išmintis ir iškilmingas gerumas ingauna čia didžiai stebėtiną dėmę, nes iš tikro nepaprasta buvo Dievo pagarba, teikiama Jojo paties sutverti tvarinijai, kad Jis paguodojo jos laisvę net nusižengti prieš Jįjį.

Nesiklausime savęs, kodėl taip atsitiko, nes tai — laisvos valios paslaptis, tačiau apie tai, kaip tai galėjo nusiduoti ir kokios buvo pirmykščio nupuolimo pasekmės,— galime turėti supratimą nors aplamuose ruožuose.

Religija aiškiai mums kalba apie dalies angelų pakeltą

prieš Dievą maištą, už ką jie buvo numėtyti iš dangaus į pragarą. Galima spėti, jog šito maišto proga buvo noras turėti tobulumą neprigulmingai nuo Dievo, turėti jį lygiai taip, kaip Dievas, t. y. nuo savęs, savyje ir sau. Šitas noras, be abejo, buvo stengimosi apriboti Dievą kaipo absoliutą ir tegalėjo pagaminti vienat su Dievu persiskyrimą. Bet persiskyrusi su Dievu tvarinija turėjo persiskirti ir pati savyje, nes užlaikyti vienybę tegalėjo tiktai pasilikdama su Dievu sandoroj. Dangaus galybės jungdavo vienybėn esminį tvarinijos turinį. Užėjus šitose galybėse pervartai, negalėjo užsilaikyti irgi šios vienybės lygsvara. Atsieina kokybine būvijos permaina, kuri apsireiškia pirm visa ko chaoso pagaminimu. Chaosas ir yra tasai taip vadinamas pragaras, kurin buvo numėtyti nusižengusieji angelai, nes negalėjo jisai atsirasti pirm pačios katastrofos. Tuo tarpu esybinė dangaus ir žemės vienybė išberia daugybę suskaldytų elementų, tveriančių materiją, nustojusią organizuojančios ją galybės ir todėl chaotiško gaivalo apgobtą.

Didžiai iškalbingi yra Šventraščio žodžiai, piešiantieji šio gaivalo vaizdą:

„Terra erat inanis et vacua, et tenebrae erant super faciem abyssi" [5]. Bet tuoj ingauname viltį, nes *„et spiritus Dei ferebatur super aquas"* [6].

Ir iš tikro, nejaugi galime nors akies mirksnį abejoti, jog Dievas gal apleisti taip dideliai, kaip sakyta, Jo numylėtą tvariniją.

Išvydę tik per vieną momentą chaoso baisų reginį, matome, jog jis mainosi ir dilsta išgirdęs tveriančiai galingą Dievo Žodį. Nuo šito laiko Dievas rišdins chaosą į kosmosą, užmesdamas ant visatos vis tobulesnius, viską apimančius vienybės pavidalus...

Visatos rengimosi procesas yra pavadintas tveriamąja evoliucija todėl, jog aktyvumas joje priguli Dievui, kuris per ištisus laikotarpius suteikia visatai tveriančiais aktais vienybės pavidalus. Tuo tarpu pavienių laikotarpių bėgyje atsieina ilga evoliucija, įvykstanti nuosekliai minėtuose vienybės pavidaluose. Nesunku pastebėti, jog šitame Dievo tvėrime esama gradacijos, kuri logiškai lyg

prieštarauja apibūdintam aukščiau absoliučiam Dievo veiksmui. Jei Dievas tveria vis tobulesnius vienybės pavidalus, tai aišku, jog pirmutiniai pavidalai nėra tobuli. Klausiama, kodėl Dievas ištiesė tveriantį veiksmą laike ir erdvėje ir, nors galėjo, tačiau nenorėjo sugrąžinti tobulumą puolusiai tvarinijai vienu vieninteliu galingu *fiat*[7] — vienybe. Atsakome: vienatinė to priežastis tegal būt tvarinijos laisvė. Teisingai sakoma, jog Dievas gali senuosius pasaulius išgriauti ir sutverti naujus, bet nebegal (skaityk: Dievo prigimčiai nepridera) išganyti tvarinijį prieš josios valią. Todėl Dievas apreiškia naują galingumo laipsnį, laisvai apribodamas savo tveriančio veiksmo galę sulig to, kiek pasikelianti visata yra pasisavinusi suteiktus jai anksčiau vienybės pavidalus.

Taigi ne dėlei savo užgaidos Dievas prispiria visatą pereiti per ištisą vienijimosi laiptų eilę, bet dėlei tos priežasties, kad Jojo galė ir gerumas leidžia tvarinijai laisvai dalyvauti savo prisikėlime.

Čia sutinkame naują sunkenybę. Kokioj prasmėje ir kiek puolusi ir suskaldyta tvarinija galėjo užlaikyti laisvę? Žemiau pabandysiu mesti hipotezišką projekciją šiam klausimui išrišti.

Mes jau žinome, jog pirmykštė tvarinija buvo sutverta *esybinėje vienybėje, kurioje dangus bei žemė buvo supinti* tobuloje harmonijoje it du papildančiu viens antrą poliu. Tiem dviem poliam atitinka vartoti kitados filosofijoj sudarančiosios bei sudaromosios vienybės vardai. Pirmosios privalumas yra pirm visa ko galybė, antrosios — esmės turtingumas. Vienybė negal būti viena iš daugelio *sudedančių ją dalių, todėl minėtos dvi vienybės kokybiniai* yra įvairios. Kaip jau vienkart sakyta, plačiausioje prasmėje pirmoji yra galė — dvasia, o antroji — esmė — materija. Pratęsdami analogiją, toliau turime pasakyti, jog dangus buvo tvarinijos vėlė, o žemė — jos kūnas. Tačiaus privalome turėti omenėje, jog sąvokos „vėlė" bei „kūnas" *pritaikintos* čia prie tokių dalykų, kad tegal turėti vienat analogiškąją, o ne tą pačią reikšmę, kokioje jos paprastai vartojamos.

Kadangi angelų gaivalas ir tveria dangaus esmę, tai,

konkrečiau įsivaizdindami pirmykščią tvariniją, pasakysime, jog esybiniai suvienyta dangaus angelų aibė ir buvo josios vėlė. Sulig savo grynai dvasiškos prigimties angelai turėjo apsisprendimo galę prie blogo ar gero ir privalėjo vienu pasirinkimo aktu amžinai apspręsti savo esmę. Genialiai mistiškoji religijos intuicija nujautė, jog tik dalis dangaus angelų pakėlusi prieš Dievą maištą, o kiti angelai pasilikę su Dievu santaikoj. Ir visgi dėlei perversmo, angelų valstybėje įvykusio, žemė, arba pirmoji tvarinijos materija, nustojo lygsvaros ir susiskaldė į begalinę pavienių elementų daugybę.

Čia turime atsiminti atlikusiąją teisingųjų angelų dalį.

Jei tvarinija visiškai būtų nustojus vienybės, tai pavirstų tokia niekybe, kad negalėtų susilaukti savo prisikėlimui tveriančio Dievo Žodžio, nes būtų nustojus visai ir galutinai nors bent kokios prie gero laisvės. Dalykas čia tame, jog teisingųjų angelų esmė kokybiniai nepersikeitė, bet jųjų galė sulyginamai sumažėjo ir todėl negalėjo jau užlaikyti lygsvaros būvijoj, nes, pastojusi apribota, ji (galė) išsiblaškė, betirpstant erdvės bei laiko būtinume, ant begaliniai neapribotos pirmosios tvarinijos materijos. Ši pirmoji materija buvo kaip puolusiųjų, taip ir teisingųjų angelų pageidavimo dalyku. Pirmieji, užsigeidę turėti ją nuo savęs ir sau, pagamino atsiskirti nuo vienintelės vienybės pirmapradės išvidurinį stengimąsi, antrieji gi, stengdamiesi užlaikyti ją su Dievu vienumoje, plėtojo į vidurinį prie Dievo stengimąsi. Pastarasis stengimasis pasirodė stipresniu ir pajėgė pirmykščiai apsireikšti pirmojoje materijoje kaipo imanentiškas, aklas ir instinktyviškas prie vienybės stengimasis, kuriuo visata ir tapo toji objektyvi sritis, kame įvyko Dievo tvėrimas tveriamosios evoliucijos bėgyje. Jau beformis it vandenyno bangos, chaosas ieškojo Dievo globos, ir skrajojanti virš jo Dievo Dvasia dengė jį savo globojančiais sparnais, iš po kurių turėjo gimti nauji vienybės pavidalai.

Taigi žemė, arba pirmoji materija, nepertraukė visai ryšių nei su dangumi, nei su pragaru, bet pastojo jųdviejų galybių kovos dirva, kurią stengėsi šios ir anos galybės išsiplėšti vienos iš antrų. Nėra tai kova už kokį

tai nuošalinį daiktą, nes pavyzdingas subjekto ir objekto santykis nurodo ir tolimesnį šiųdviejų galybių su žeme bendrumą. Perversmas subjekte pavergė objektą į chaotiškąją būviją, bet kadangi du griežtai priešingu subjekto krypsniu vienu ir tuo pat laiku stengės užlaikyti pirmykščios tvarinijos turinio absoliutumą, tai objektas nepasidalino sulig šiųdviejų krypsnių, bet savo visumoje pastojo jųdviejų kovos dalyku, įgavęs savin du priešingu *stengimusi*. Pasilieka padaryti dar vieną žingsnį pirmyn: atsiminkim, jog subjektas ir objektas visuomet pasilieka esminėje vienybėje,— todėl žemė lygiai kaip buvo kalta dangaus angelų puolime, taip ir laisva ir užsipelnanti savo prisikėlime.

Tokiu būdu tveriamoji evoliucija bus mums suprantama su viena tik išlyga, būtent jei, neniekindami visai visatos laisvės, pripažinsim jos savo prisikėlime dalyvavimą. Žemiau pamatysim, jog tasai dalyvavimas konkrečiai apsireiškia kaipo universalių ir individualių pavidalų reagavimas, kuriam įvykstant vienijančio stengimosi pergalėjimas pastoja dinamiškas, o tuo tarpu Dievas suteikia jam statiškosios vienybės pavidalus. Čia išteisinamas apribotas Dievo tvėrimo laipsnis, nes šitoksai laisvas Dievo apsiribojimas, kaip sakyta, daro aukščiausiąją garbę kaip Jam pačiam, taip ir tvarinijai.

Neiškenčiu šitoj vietoj nepaminėjęs, jog tarp tveriamosios evoliucijos ir Bažnyčios augimo, apie kurį kalba bus tam tikroje vietoje, galima pastebėti daugelį mistiškųjų panašybių. Kaip pirmajame atvejyje Dievas nesumenkino visatos laisvės, taip antrajame — paliko ir Žmogui laisvę. Net pačios septynios Genezio dienos atmena mums tuos tveriančius Bažnyčioje veiksnius, kokiais yra septyni sakramentai, o septynios Apokalipsio bažnyčios *leidžia mums spėti*, jog, be savo vietinių dėmių, jos atvaizdino septynius visuotiniosios Bažnyčios augimo laikotarpius, per kuriuos Dievo palaima mistiškuoju būdu susijungia su žmogaus veikimu.

Pereidamas prie pačios tveriamosios evoliucijos nuoseklumo laikau priederme perspėti gerbiamąjį skaitytoją, jog sulig mano prirengiamai programinio rašinio būdo

ne viskas šiame nuoseklume yra galutinai nusistovėję ir jog pavieniuose klausimuose tebegal būti tiesioginių paklaidų, nes smulkmenų nustatymui reikalingas būtų platesnis tyrinėjimas natūrfilosofijos srityje. Tuo tarpu man rūpi daugiausiai ne smulkmenos, o aplamos idėjos apie visatos darymąsi, iš kurių svarbiausioji paliečia vienybės pavidalų teoriją. Šiai pastarajai, sulig mano giliausio įsitikinimo, lemta *suvaidinti artimiausioje ateityje didelę* rolę.

Naujausi gamtamokslio išradiniai baigia jau ardę stambų materializmą. Pagilintas materijos supratimas gamina filosofijoj pakraipą, kuri nebegal daugiau besitenkinti paviršutiniu pozityvizmu. Iš kitos pusės, vis augantis naujuosiuose amžiuose materiją suvaldyti stengimasis neleidžia irgi nusiraminti atitrauktuoju racionalizmu ar subjektyviu idealizmu. Girdžiame jau balsus, ieškančius tobulesnės, esminės dvasios bei materijos sintezės, girdžiame kai kuriuos bekalbant apie konkretų idealizmą, religijinį realizmą, pragmatizmą ir t. p. vardus. Tuo tarpu gamtamokslio išradiniai apreiškia tokius materijos privalumus, apie kuriuos patys gamtininkai nebuvo pirm svajoję. Ir kas nuostabu, šie išradiniai žengia materijos *apdvasinimo krypsniu*. O iš *kitos* pusės, žmogaus psichikoj pastebimi tokie privalumai, kurie apreiškia nepaprastą jos į materiją veikimo galę. Paeiliui užkariauna pilietiškumo teises gyvuoliškas magnetizmas, hipnotizmas, mediumizmas, kurie iš lengvo jungiasi į *sistemą*, tikusiai pavadintą *metapsichika*. Kol subręs kas naujo, nekantriai klausiame: kame gi tiesa? Lauktini artimiausioje ateityje įdomiausieji apsireiškimai filosofijos bei mokslo srityse nėra dar aiškiai užsibrėžę, bet sulig nurodytu aukščiau krypsniu galima jau spėti, jog šie apsireiškimai paaiškins mums esminę dvasios bei materijos sintezę. O kadangi toji sintezė nuošaliniame pasaulyje apsireiškia mums pavieniuose pavidaluose, tai vienybės pavidalų teorija ir privalo mesti ant būvijos geroką naujos šviesos spindulių žiupsnį.

Paminėjęs apie pasaulinį mokslą, nebegaliu neprimesti kelių žodžių apie jojo santykius su Apreiškimu.

Bažnyčios mokinama, jog Mozės pasaulio genezio aprašymas yra paties Dievo įkvėptas, todėl mums ne pro šalį bus paliesti dieviškojo įkvėpimo esmę.

Taip vadinamuose įkvėptuosiuose veikaluose nesunku pastebėti, jog įkvėpimo forma dažniausiai būna ne atitrauktas samprotavimas ir ne kokybiniai bei kiekybiniai apribotas prityrimas, bet skaidrus betarpis išvydimas, pralenkiantis erdvės bei laiko ribas. Įkvėpimo dalykas gal būt dvejopas sulig to, ar paliečia jisai prigimtąjį, ar antprigimtąjį pasaulį. Pirmajame atvejyje išvydimas sugaudo reales tikrumos formas, neapribojamai skriesdamas per laiko amžius ir erdvės tarpus. Antrajame — dalykas atsieina kitaip. Yra tai regėjimas sielos akimis, nes antprigimtas pasaulis kaipo toksai kokybiniai skiriasi nuo mūsų pasaulio ir todėl negal išsitiesti prigimtosios tvarkos ribose, kaip irgi negal būt įdėmnai išreiškiamas regimais ženklais. Tokiam įkvėpimui išreikšti neišvengiamai prisieina naudotis simboliais, kurie atitinka antprigimtoms tikrybėms ir jų santykiams ir kurie tokiu būdu per panašybes nurodo mums aukštesnes tiesas. Dažniausiai šiųdviejų rūšių išvydimai organiškai jungiasi, nes pats įkvėpimas ir yra fenomenalis abiejų tvarkų susijungimas. Įkvėptasis subjektas išsineria iš erdvės bei laiko žabangų ir, paskendęs dieviškame pasaulyje, išgauna iš amžinybės jos paslaptis ir betarpiai, *sub specie aeternitatis*[8] išvysta ištisą amžių eilę ir neišmatuojamus erdvės tarpus.

Žinoma, įkvėpimo įtampa gal būti įvairi, ir nuo to prieina jojo platumas. Pavyzdžiui, Mozės įkvėpimas yra išskirtinai platus. Jo žvilgsnis pasiekia net pačią tvėrimo pradžią. Jisai regi pirmąją materiją, paguldytą chaoso bedugnėje; jaučia Dievo Dvasios sujudinimą; yra šviesos sutvėrimo liudytoju; mato, kaip iš lengvo iš beformės *materijos išsirutulioja mūsų žemė, kaip ji papuošiama* augmenijos ir apgyvendinama gyvijos; siekia toliau universaliai individualio žmogaus sutvėrimą; regi sielos akimis nepaprastą, suteiktą jam palaimą; mato stebėtiną jojo valdžią prigimtajame pasaulyje. Čia susipina jau dviejų rūšių išvydimai: mistiškai-realiai simboliai jungiasi su

mūsų pasaulio tikruma. Mozė žengia pirmyn — jaučia jau pagundinimo galybę; liudija apie pirmojo žmogaus puolimą ir vėl skaidriai numato tik rūsčią mūsų tikrumą.

Mozės regėjimas taip yra betarpis ir aiškus, kad jisai pirm keleto tūkstančių metų nesvyruodamas skelbia ankstybesnį šviesos sutvėrimą negu saulės ir paskesnį šios pastarosios susiformavimą negu pačios žemės. Pažinę maždaug šviesos prigimtį, mes jau žinome, jog saulė, kaipo tokia, nėra ypatingu jos šaltiniu. Supratę bent kiek pavienių pasaulių rutuliojimąsi, mes jau neabejojame, jog žemė yra ankstybesnė už saulę formacijos žvilgsniu, nes jinai toli gražu seniai yra buvusi tokiame stovyje, kokiam tik dabar yra pati saulė. O kaip lengva buvo prikišti išmintingajam vyrui tiesiog nenuoseklumą, tuo tarpu kad, remiantis regėjimo konkretumu, laikinis nuoseklumas jo aprašyme yra tiek išlaikytas, kad įgauname visai aiškų įsivaizdinimą apie įvykusius apsupančioj žemę atmosferoj pažangos apsireiškimus. Kadangi moksliškas šių apsireiškimų patvirtinimas yra gana sunkus, tai dar ne viskas juose galutinai paaiškėjo, bet mes dabar jau nebijome apsivilti ir kantriai galime laukti naujųjų mokslo išradinių, nes *a posteriori* [9] esame įsitikrinę, jog tai, kas paviršutiniam žvilgsniui gal išrodyti Apreiškime nenuoseklybe ar net naivybe, slepia savyje tokias tiesas, prie kurių numanymo mes nesame dar priaugę.

O kokį įdomų pamokinimą gal mums suteikti pats įkvėpimo faktas.

Religiškam žmogui nesunku šį faktą pripažinti, nes jis žino, jog Dievas, kaipo absoliutas, nėra žmogui metafiziškai ir doriškai nuošalinė esybė, o, nebūdamas tuo pat laiku suvaržytas erdvės ir laiko būtinumo, Jisai gal paliuosuoti žmogų nuo šiųdviejų ryšių artimesnio susijungimo akte, kurį ir vadiname įkvėpimu. Čia klausiame filosofijos, kaip tai gal atsitikti; pridėsiu — tos filosofijos, kuri mažiausiai buvo ir yra palinkusi įkvėpimo prigimtį tyrinėti.

Jau senobiniai filosofai, gvildendami erdvės bei laiko sąvokas, užčiuopdavo jose kai kurias ypatybes, nurodančias tokius šiųdviejų sąvokų objekto privalumus, kurie

liepdavo ieškoti amžinybėje tikrybės, kitokios negu mūsiškė. Pastaraisiais laikais, pradedant nuo Kanto ir baigiant Bergsonu, kritiškojoje filosofijoj apsireiškia dar aiškiau pakraipa, palinkusi matyti erdvėje ir laike vienat fenomenalius tikrumos apsireiškimus, o ne metafiziškus būvijos privalumus. Visi minėtieji filosofai deda filosofiškąjį dieviškojo įkvėpimo pagrindą, kitąkart patys apie tai nežinodami. Tai, ką turėjau jau progą pavadinti prigimtuoju apreiškimu, visuomet glūdi prigimtojoje žinijoje kaipo jos *ratio* [10], ir tai dėlei tos priežasties, kad „regimieji daiktai pastojo iš neregimųjų". Kaip sakyta, pirmavaizdžių šešėliai krinta ant visos tvarinijos, ir mes turėsim dar daug progų susekti vienatinės Išminties panašybės trejopuose kultūros apsireiškimuose, o tuo tarpu pasakysit, kame, be krikščionybės, rasit didesnį užsitikėjimą prigimtąja žinija, kieno kito Dievas pavadintas visokios žinijos Dievu ir dar dėlei tos priežasties, jog tai Jojo Išminties atspindys žiba žmogaus proto iškilmingume.

Grįždamas prie tveriamosios evoliucijos, turiu pažymėti, jog Mozė sulig įkvėpimo prigimties sekdavo, taip sakant, matomąjį jos nuoseklumą, kame jis atskirdavo septynius laikotarpius; ypatinga dar yra tai, jog iš pradžios jis keliais įkvėptais žvilgsniais prabėga visą visatą iš krašto į kraštą, o paskui, atsidūręs ant mūsų planetos kietžemės, aprašo tveriamąją evoliuciją vienat iš mūsų žemiškos perspektyvos. Mums gi patogiau bus sekti tveriamojoje evoliucijoje priežastingą nuoseklumą, kuris skiriasi nuo pirmojo nuoseklumo savo išeigos matymo pamatu, bet nei kiek jam neprieštarauja. Pasistengsim dargi, nesusiaurindami tveriamosios evoliucijos mūsų žemiškuoju horizontu, pratęsti ją ant visos visatos, kad taip vadinamas geocentrizmo klausimas įgautų prideramą sau išaiškinimą.

Visa, kas buvo sutverta, pirm buvo buvę vien *galėje* (in potentia), o paskui tik Dieviškuoju *fiat* pastojo *veiksme (in actu)*. Visas, kas yra veiksme, visuomet buvo galėje; bet ne visas, kas buvo galėje, visuomet buvo veiksme, nes kitaip turėtumėm pripažinti tvarinijos amžinumą, kas prieštarautų visiems aukščiau išdėstytiems samprota-

vimams apie jos santykius su absoliutu. Dievo tvėrimas ir yra iškėlimas veiksme to, kas pirm buvo tik galėje. Tuo būdu galė bei veiksmas yra du sudarančiu metafiziškąjį būvį elementu. Sakau — metafiziškąjį, nes pirmykštis tvarinijos *stovis nebuvo turėjęs jokių fiziškųjų privalumų*. Kaip pamatysime žemiau, materija siauroje prasmėje ir taipogi erdvė bei laikas yra vienat fenomenalės tvarinijos puolimo pasekmė ir, jei aukščiau kalbėta apie Dieviškąją Išmintį kaipo apie amžinąjį materijos šaltinį arba apie žemę plačioje prasmėje kaipo apie pirmykščios tvarinijos materiją, tai materijos sąvoka šiuose dviejuose atvejuose buvo pavartota plačiausioje prasmėje objektyviai dalyko esmei, arba jo turiniui, išreikšti. Statydinimas priešais tokioje prasmėje materijos ir formos, kaipo objekto bei subjekto, nesuteikia dar materijos sąvokai jokių fiziškųjų privalumų. Teisybė, šios trijų rūšių materijos sąvokos visos genetiškai rišasi viena su kita, nes Dievo Išmintis, arba amžinosios materijos šaltinis, buvo pirmavaizdžiu tvarinijos materijos, arba žemės, o žemė, tvarinijai puolus, pastojo pirmoji materija fiziškoje šios sąvokos prasmėje.

Išdėstyton tveriamojon evoliucijon žmogus buvo intrauktas kaipo aukščiausioji prigimtoji esybė, bet visai nebuvo dar judinami esminiai jojo privalumai. Tuo tarpu, atidžiai juos tyrinėjant, nebegalima nepatėmyti žmogaus *prigimtyje vieno pamatinio, didžiai nujaučiamo* prieštaravimo. Yra tai gretimas joje formalio žmogaus proto bei valios absoliutumo sanbuvimas su materialiu žmogaus kūno apribotumu. Šioji žmogaus ypatybė neleidžia jam kuomet *nors nusiraminti* buvimu prigimtosios tvarkos ribose ir sudaro giliausią sąmoningo jo gyvenimo tragediją, kurios išrišimas tarnauja siekiu vienai iš svarbiausiųjų žmogaus dvasios problemų.

Jei, paėmę talkon istoriją, filosofiją, dailę, religiją, žvilgtelėsim amžių gilumon, o paskui pereisim mintimi išilgai ir įkypai mūsų žemės, tai turėsim būtinai įsitikinti, jog minėtas prieštaravimas esąs neužginčijamas faktas.

Šitasai faktas yra dideliai stiprus argumentas už tai, jog esminiai žmogaus privalumai nėra išsivystę evoliuciniu keliu, nes tarp proto ir iracionalybės, tarp laisvės ir

nelaisvės negal būti trečio stovio: esama čia skirtumo kokybinio, o ne kiekybinio. Protas bei laisvė potencialiai yra neapribojamu, formaliai juodu visuomet užlaiko absoliutumo dėmę.

Prie jųdviejų pridėkim dar nemirtingumo geismą. Pamatinis žmogaus prigimties prieštaravimas apsireiškia čia net dar stipriau negu prote ir valioje. Pastaruoju tarnauja svarbiausiais individualiam apsisprendimui veiksniais; apsisprendusi gi individualybė pirm visa ko geidžia nemirtingumo, t. y. nesibaigiančio asmeniškojo buvimo. Tuo tarpu prigimtoje tikrumoje tasai geismas teranda vien geležinį mirtingumo dėsnį.

Minėtieji trys žmogaus dvasios privalumai yra priežastingai surišti su viens kitu. Protas logiškame savo išsiplėtime reikalauja laisvės, kaipo savo nuoseklybės, o protas ir laisvė kartu reikalauja nemirtingumo. Tiktai protingai esybei pridera laisvė, ir tuo pat laiku vien protingoji bei laisvoji esybė užsitarnauja nemirtingumo.

Numatę, jog žmogaus esmei privalus yra formos absoliutumas draug su materijos niekingumu, ir būdami įsitikinę, jog žmogų sutvėrė Dievas, klausiamės, nejaugi tai Jis galėjo įkurti žmogaus prigimtyje šią skausmingiausią tragediją.

Nuvokti jos priežastį — tai reiškia irgi atspėti, kame ieškoti išganymo. Juk išgydyti ligą tegalima tik pažinus josios priežastį.

Dievui tveriant, kaip sakyta, vienintelis pirmavaizdis tėra Dieviškoji Išmintis. Todėl pirmykštis tvarinijos stovis buvo nesudarkytas Jojo paveikslas ir panašybė. Bet, einant tveriamajai evoliucijai, Dievas tverdavo tik tuos vienybės pavidalus, prie kurių buvo prisirengusi visatos dirva. Taigi ir pirmavaizdžių atspindys šituose tarpiniuose laiptuose buvo dalinis, labai netobulas ir sunkiai susiekiamas. Ir tik žmogus, anot Šventraščio, įgauna aiškią Dievo panašybės dėmę sulig Jojo žodžių: „Sutverkim žmogų į mūsų paveikslą ir panašumą".

Aprašomas Šventraštyje žmogaus sutvėrimas įvyko nepaprastame iškilmingume, nes čia turėjo apsireikšti ypatingu būdu Dieviškoji Išmintis. Užsimanęs, tveriamajai evoliucijai besibaigiant, sutverti Žmogų, Dievas iš pradžios lyg

apmąsto nuo amžių Jame pačiame užlaikomą pirmavaizdį ir kartu paskiria būsiantį žmogų visai tvarinijai valdyti. Taigi žmogus turėjo atvaizdinti Dievo panašybę ne tik buvimu, bet ir veikimu („*Non solum in esse, sed etiam in agere*",— šv. Tomas Akvinietis). Asmeniškas nemirtingumas daro žmogų substancialiai *(in esse)*, o protas bei laisvoji valia — fenomenaliai *(in agere)* panašų į Amžinąjį ir Visa galintį Dievą. Todėl, esant sutvertam žmogui, tveriamoji evoliucija nustojo savo prasmės, o Dievas, pavedęs tolimesnį rinktinį visatos darbą žmogui, galėjo ilsėtis.

Bet nejaugi šitam didžiam ir prakilniam uždaviniui įvykdinti buvo paskirtas tasai silpnaprotis ir silpnavalis, paklusęs visiems gamtos dėsniams ir mirštantis žmogus, kurį mes randame kasdieniniame prityrime?

Kaip sakyta, protas, laisvoji valia ir asmeniškas nemirtingumas, kaipo tokie, nepriklauso evoliucijai paprastoj prasmėj; tverdamas juos, Dievas tvėrė kokybiniai naujas ir besąlygines vertybes ir todėl sulig savo prigimties turėjo įteikti juos žmogui pirmykščiai visiškoje galėje ir nesudarkytame skaistume. Tiktai tokiu būdu tegalima suprasti aiškų dieviškąjį panašumą pirmutiniame žmoguje ir pripažinti jame galę įvykdinti būvijoj harmoniją tarpininkaujant tarp Dievo ir netobulos visatos. Ačiū žmogaus sutvėrimui visuotinoji pažanga galėjo pasiekti aukščiausį *prigimtosios tvarkos laiptą*, kame dangus bei žemė turėjo susipinti puikiausion harmonijon, Šventraščio vadinamon rojumi.

Žemės rojus... Kaip nuostabiai skamba tas vardas XX-metašimčio žmogaus lūpose? O tuo tarpu kiek daug turiningos prasmės ir gyvosios reikšmės paslėpta šioje sąvokoje! *Visos senobės tautos* užlaikė nors neaiškų padavimą apie aukso amžių. Kiekvienas žmogus taip ar šiaip liūliuoja savo sieloj svajonę apie gyvybę ir laimę; o drąsūs svajotojai, kovotojai už šviesesnę ateitį, pina idilišką vaizdą apie būsiančią žemės harmoniją; ir net pats t. v. pozityviškas paveikslas, taip didžiai geidžiąs vengti iliuzijų, kartais pasiduoda gyvenimo bangoms ir drįsta svajoti apie mirties ir kitų nelaimių apgalėjimą. Nors dauguma bijo aiškiai šitą klausimą pastatyti, tačiaus nujaučiamas yra didelis jojo aktualumas. Vieni mato palaimą

praėjusių amžių apytamsėje, taip sakant, gamtos globoje, kiti vėl nukreipia savo žvilgsnį į ateitį ir manosi regį besiartinančią laisvės viešpatystę, kurion tebeliko dar padaryti vieną šoksnį iš ekonomiškosios būtinumos. Nors ne visų pripažinoma, bet visų instinktyviai nujaučiama, jog pažanga be pradžios ir pabaigos yra visiškoji beprasmė, yra tai grynas apmaudas — stengimasis tuštumon, o tuo tarpu sutaikinti ir priežastingai surišti pažangos pradžią su josios pabaiga tepajėgia vienut krikščioniškoji eschatologija.

Šventraščio rojaus aprašyme paslėpta turiningos prasmės nesulyginant daugiau, negu paprastai manoma. Čia tarsi naivioje formoje ir paprasčiausiuose sakiniuose glūdėte glūdo giliausios tiesos, kurios suvokiamos yra paskiau negu daugelis kitų Šventraščio tiesų. Taigi, pasiremdami Šventraščio aprašymu, pasistengsime išrišti rojaus problemą bent aplamai, nes, kaip pamatysime, nuo šios problemos išrišimo priguli teisingas supratimas ne tik religijos ir bažnyčios, bet irgi kultūros.

Pirm visa ko svarbu nustatyti tai, kaip suprasti aprašomus Šventraštyje daiktus ir nusidavimus, rojų paliečiančius.

Matosi, jog šiame klausime teisingiausiai bus taikintis prie įkvėpimo prigimties. Jei dieviškasis įkvėpimas labai dažnai esti, taip sakant, išsigamtinimas, tai yra išsinėrimas iš erdvės bei laiko žabangų į dieviškąjį pasaulį, tai betarpiškas išvydimas *sub specie aeternitatis* privalo būti visai paprasta įkvėpimo forma. Prigimtųjų daiktų išvydimas dažnai yra tas pats matymas, pralenkiantis tik erdvės bei laiko ribas; tuo tarpu išvydimas viršprigimtųjų dalykų esti regėjimas sielos akimis, dažniausiai simboliškai materializuojamas prigimtųjų daiktų pavidalais. Kadangi įkvėpimas yra fenomenalis viršprigimtos ir prigimtosios srities susijungimas ir jo turiniu paprastai būna Dievo bei tvarinijos santykiai, tai daugiausiai šiųdviejų rūšių išvydimai organiškai susipina. Pastaroji išvada ypač taikintina yra prie Šventraščio rojaus ir apskritai pirmutinio žmogaus aprašymo, pirma, dėl to, kad, anot pirmykščiai užbrėžto tveriamosios evoliucijos plano, žmogus turėjo jungti visatą su Dievu, ir antra, kad rojinis palaimin-

go Žmogaus stovis buvo buvęs kokybiniai kitoks negu dabartinė mūsų tikruma.

Aišku, jog viršprigimtoji tikrybė negal sutilpti prigimtosios tvarkos ribose, negal net būti įdėmnai ir visiškai išreiškiama regimais ženklais arba simboliais. Įsitikinus, jog pirmajame žmoguje buvo sutaikinti ypatingu būdu viršprigimtoji palaima su prigimtojo būvio tikrumu, reik mokėti atskirti Šventraščio aprašyme tikrai realės jojo buvimo formos nuo tų simboliškųjų reiškinių, kurie tik per panašybes apreiškia aukštesnę, viršprigimtąją žmogaus esmę. Įsivaizdindami regimąjį jų apvalkalą, nebegalime apčiumpamai numatyti nuosavą panašybių turinį, tačiaus, pasiremdami panašybėmis, pajėgiame prieiti prie simbolių reikšmės supratimo. Pavyzdžiui, kalbai užėjus apie gero ir blogo pažinimo medį, mūsų vaidentuvė tuoj prikiša jam esminius medžio privalumus, tuo tarpu nebegalime sau įsivaizdinti jį su privalumais, kurie tėra tik atitrauktos idėjos apie gero ir blogo pažinimą, vienok neprivalome nei kiek abejoti, jog šitas medis, arba, tikriau sakant, atitinkantis šiai panašybei daiktas, turėjo visai realią reikšmę žmogui puolant.

Šias prirengiamąsias pastabas turime laikyti omenėje, sekdami Mozei įkvėptuosius rojaus vaizdus.

Jau vienkart pažymėta, jog žmogaus, kaipo Dievo panašybės, sutvėrimas Šventraščio aprašomas su nepaprastai iškilminga gale ir reikšme. Aptaręs Dievo sumanymą, Šventraštis sako: „Ir sutvėrė Dievas žmogų į savo paveikslą — į Dievo paveikslą sutvėrė jįjį: vyrą bei moterį padarė Jisai" *(Gen 1, 27)*. Palyginus šiąjį apskritą žmogaus sutvėrimo aprašymą su padėtąja sekančiame skyriuje jo specifikacija, nesunku patėmyti, jog žmogystės idėja, kuri buvo Dievo tveriamai įvykdinta, neturėjo savyje nei kiek priepuolingumo. Tuo tarpu individualis josios įkūnijimas lyg ir įvyko prisitaikinant prie žemiškosios srities aplinkybių: „Sudarė tad' Viešpats Dievas žmogų iš žemės molio ir įkvėpė jo veidan gyvybės kvapą, ir stojosi žmogus ing dušią gyvąją" *(Gen 2, 7)*; ir paskui: „Bet nebuvo dar Adomui atsiradęs pagelbininkas, į jį panašus (20).— Nuleidė tad' Viešpats Dievas gilų miegą ant Ado-

mo ir, jam užsnūdus, išėmė iš jo vieną šonkaulį, ir padarė kūnu aplink jį (21).— Ir padarė Viešpats Dievas iš šonkaulio, ką buvo paėmęs iš Adomo, moterį ir nuvedė ją pas Adomą (22).— Ir tarė Adomas: Tatai nūn yra kaulas iš mano kaulų, kūnas iš mano kūno: tąją vadins vyriškė, nes ji iš vyro paimta yra" *(Gen 2, 23)*.— Nustatę aplamą tveriamosios evoliucijos planą ir įsitikinę, jog žmogaus sutvėrimas įvyko pirmykščiai visiškoje galėje, pasistengsime racionaliai suvokti, kas bereikštų nurodytas skirtumas.

Anot pirmykščio dieviškojo plano, du buvo svarbiausiu žmogaus privalumu — nesudarkytas Dievo paveikslas ir šito pasekmė — neapribojamai galingas tvarinijos valdymas pagal Dievo valią. Tuo tarpu, kad du nurodytu privalumu nebūtų tuščiais garsais, reikalingi buvo dvi sąlygi: pirma, žmogaus būvio pilnumas, kaipo realė esybinio būvijos suvienijimo forma, ir, antra, visiškai individualis šio universalumo apsireiškimas prigimtoje valstybėje. Pirmoji sąlyga buvo pasiekiama ačiū visatos vėlei suteikimui žmogystės pavidalo, o antroji — ačiū sutvėrimui individualio žmogaus, savo turiniu adekvato visuotinajam žmogystės pavidalui. Sutaikintas visatos vėlės ir individualio žmogaus veikimas bei veikimasis pajėgia įkurti visatoj harmoniją.

Tiktai per žmogaus protą visatos vėlė visiškai praregia ir laisvoje žmogaus valioje įgauna galę valdyti visatą pagal žmogiškąjį paskyrimą. Tuo pat laiku individualis žmogus tebeturi per visatos vėlę neapribojamo pažinimo ir laisvojo veikimo galę. Ir dabar, pirmykščiam skaistumui esant sudarkytam, žmogaus buvimas ir veikimas ačiū visuotinajam žmogystės pavidalui potencialiai nėra apriboti erdvės ir laiko. Bet rojuje šitasai neapribotumas buvo buvęs ne vien potencialis, bet ir veiksminis. Tuomet žmogus buvo apdovanotas nepaprasta palaima, nes dėlei savo neiškraipytos protingos ir laisvos prigimties žmogus džiaugėsi visišku prie Dievo artimumu. Skaisčia siela žmogus turėjo skaidrų protą. Regimieji ženklai buvo jam permatomi. Sutvertieji pavidalai nurodydavo jam tas Amžinosios Išminties idėjas, kurios yra buvusios tvarinijos

pirmavaizdžiais. Neaptemęs žmogaus žvilgsnis visur išvysdavo dieviškąsias Sutvėrėjo dėmes. Žmogaus protas vaikščiojo tik tais takais, kuriuosna įspausti buvo aukščiausios Išminties pėdsakai. Taigi žmogus ne tik betarpiškai regėjo Dievo veidą, bet irgi pažindavo Jojo Išminties atspindžius tvarinijoj, kurią vėlei sutaikinti su jos pirmavaizdžiais buvo didis jo uždavinys.

Iš čia ėmė savo pradžią nepaprasta valdžia, kuria pasinaudodamas žmogus dalino vardus visiems gyvijos pavidalams. Teikdinti vardus — tai reiškia apspręsti visos gyvijos esmę savo valios turiniu. Žmogus buvo sutvertas kaipo tveriamosios evoliucijos apvainikavimas, todėl jisai turėjo sąmoningai pažinti visuotinosios pažangos tikslą ir vykinti jį su pagalbos dieviškosios palaimos arba, pasakius anot Šventraščio, maitindamasis vaisiais nuo gyvybės medžio. Ir kadangi galutina ir visiškoji gerovė tegal būti absoliutas Dievas, tai Žmogaus valia laisvai kreipėsi prie Jojo, kaipo prie vienat geistino tikslo. Pasilikdamas su Dievu santaikoj, žmogus turėjo galę didinti savo įtekmę visatoj ir rišti ją vis tobulesnėn vienybėn.

Kalbai užėjus apie šią pasidauginančią žmogaus įtekmę, reik atsiminti, jog vienatinis pagal tveriamąją idėją žmogus buvo sutvertas dviejose žmogystose: „Ir sutvėrė Dievas žmogų į savo paveikslą — Į Dievo paveikslą sutvėrė jįjį: vyrą bei moterį padarė juos (27). Ir palaimino juos Dievas ir tarė jiems: veiskitės ir dauginkitės ir pripildykit žemę, ir suvaldykit ją, ir viešpataukit jūrų žuvims ir dangaus paukščiams ir visokiam žvėriui po žemę" (iš *Gen 1*).

Kaip suprasti tasai Dievo įsakymas, duotas Žmogui tuomet, kuomet jo gyvenime nebuvo dar atsakančių lytiškajam būdui dauginimosi sąlygų? Prie šito klausimo išrišimo pabandysim eiti labai iš tolo, pasigaudami vienu laiku atitinkančiomis panašybėmis.

Jau vienkart Dievo esybėje skyrėme objektą bei subjektą, taip sakant, asmeniškąją galę ir pozityvią esmę. Subjektas substancialiai yra ankstybesnis už objektą ir tuo pat laiku niekuomet nėra buvęs be savo objekto pilnybės, todėl, nors ypatingas subjekto privalumas yra

aktyvumas, o objekto — pasyvumas, nebegalima pasakyti, jog subjektas yra tik aktyvus, o objektas — tik pasyvus; tokiu pat būdu, nors vienumas priguli pirmykščiai subjektui, turime pripažinti, jog ir objektas, niekuomet neatskirtas nuo subjekto, tebeturi kaipo savo nuosavą ypatybę esmės vienumą. Analizuojant panašiai adekvačių subjekto bei objekto sąvokas, galima Dieve, kaipo Amžinojoje Esybėje, racionaliai atskirti trejetą asmenų, kurie vieną ir tą pačią esmę užlaiko savyje trejopais būdais. Šių trijų asmenų veikimosi yra dieviškojo buvimo ir veikimo pagrindas. Pavyzdžiui, pirmasis asmuo, pats Dievas-Tėvas, apreiškia savo esmę Žodyje arba antrajame asmenyje; tuo tarpu objektyvi dievystės esmė, pastarajame apreiškiama, yra Išmintis, kuri, būdama tvarinijos pirmavaizdis, kartu yra taipogi tveriančioji galybė. „Visi daiktai per jį (Žodį) daryti yra, o be Jo niekas nėra daryta, kas daryta yra. Jame buvo gyvybė, o gyvybė buvo šviesybė žmonių" *(Jn 1, 3—4)*.

Pirmykščiai vienatinė tvarinija įgavo nuo Dievo būvio pilnumą, kuris apsireiškė esminėje vienybėje subjektyvio ir aktyvio gaivalo — dangaus su objektyviu ir pasyviu gaivalu — žeme. Šioji dangaus ir žemės vienybė Dieviškosios Trejybės pavėsyje atvaizdino trejeto asmenų panašybes, nes vienatinė jos esmė apsireiškia trejopuose vienybės pavidaluose, kuriais tėra gėrybė, tiesa ir grožybė objektyviąja šių sąvokų prasme tariant. Dangaus ir žemės lygsvara prigulėjo nuo tvarinijos santaikos su Dievu; pastarosios netekus, tvarinijos subjekto ir objekto ryšiai nesulyginamai susilpnėjo ir gėrybės, tiesos ir grožybės paveikslai liko sudarkyti.

Galop vienintelis Dievas, tveriąs paveikslą — vienatinį Žmogų, suteikia jam būvio pilnumą, taigi — subjektyvią galę ir objektyvią esmę: „vyrą bei moterį padaro juos". Vyro, kaipo aktyvio gaivalo, ir moters, kaipo pasyvio gaivalo, vienybė buvo žmogui vaisingo būvijos valdymo sąlyga, nes ankštoje jųdviejų vienybėje juodu tegalėjo padauginti savo įtekmę į visatos gyvenimą: „veiskitės ir dauginkitės ir pripildykit Žemę, ir suvaldykit ją". Atsiminus, jog pastarieji žodžiai išreiškia

aplamais bruožais tikslą, kurio dėlei buvo sutvertas žmogus, visai dar nereik suprasti, kad ankstybas Dievo įsakymas tegalėjo būti vykinamas vien fiziologiškojo gimdymosi keliu. Pereidami net prie žmogystės individualizacijos Adomo ir Ievos asmenyse, turime pripažinti, jog taikinimas prie rojinio jųdviejų stovio dviejų lyčių santykių, kaip jie mums pažįstami iš mūsų tikrumos, nebūtų teisingas, nes, prieš žmogui nupuolant, jo esybės prigimtis kokybiniai buvo kitokia negu mūsiškė, nors, kaip jau anksčiau sakyta, individualizuotas žmogaus buvimas turėjo būti ne alegoriškas, bet visai realis. Ir kadangi universalis žmogus idealiai riša vyriškąjį bei moteriškąjį gaivalus, tai ir jo individualiai adekvatus prigimtoje srityje apsireiškimas turėjo tobulai vienyti šiuodu gaivalu, ir iš tikro Šventraštis iškalbingai paprasto gyvenimo žodžiais pabraukia šią tiesą: „Ir tarė Adomas: Tatai nūn yra kaulas iš mano kaulų, kūnas iš mano kūno: tąją vadino vyriškė, nes ji iš vyro paimta yra. Todėl pames vyras savo tėvą ir motiną ir susijungs su savo žmona, ir bus dviese viename kūne" *(Gen 2, 23—24)*. Taigi mes turime pripažinti, jog Adomo ir Ievos vienybė buvo ant tiek ankšta, kad paminėtas Šventraštyje vienas jųdviejų kūnas turėjo ne perdedamąją prasmę, bet visai tikrą reikšmę.

Jei prie viso, kas aukščiau apie pirmąjį Žmogų sakyta, primesime dar vieną jojo ypatybę, būtent Šventraščio aiškiai pažymimą pirmykštį žmogaus nemirtingumą, kas veržiasi kaipo būtina išvada iš visų padarytų tvirtinimų, tai negalėsime savęs nepasiklausti, kaip galėjo įvykti šitokio Žmogaus sutvėrimas prigimtajame mūsų pasaulyje. Tačiaus veikiai turėsime numanyti, jog šitam klausimui negalima išrišamai atsakyti, o pasiseka jį tik sąmoningai prašalinti.

Iki šiol stengėmės prirodyti, jog žmogus buvo pirmykščiai sutvertas visiškoje galėje ir skaistume, jog žmogystė pastojo ne tik esybine būvijos vienybe, bet irgi įgavo nuo Dievo visai individualį pavidalą; sakėme, jog kaip universalis, taip ir individualis žmogus susidėdavo iš dviejų ypatingu būdu surištų gaivalų — vyriškojo ir moteriškojo ir jog jųdviejų vienybė buvo būtina žmogaus

uždavinio išpildymui sąlyga; galop pridūrėme, jog pirmykščiam Žmogui privalus buvo kūno nemirtingumas. Visur norėjome nurodyti, jog tasai viskas galėjo ir turėjo atsitikti, bet paklausę savęs, kaip tai galėjo būti, atsakysime: visi mūsų dabartiniai jautuliai yra pritaikinti prie tikrumos kokybiniai kitokios, negu rojinė, ir todėl realiai įsivaizduoti esminius rojaus privalumus mes nebepajėgiame, o spėlioti apie tikrai konkrečias jo formas būtų gana bergždžias darbas*.

Kad pabaigus gvildenti rojaus klausimą, liko dar išaiškinti nupuolimo faktą ir jojo pasekmes.

Mes esame įsitikinę, jog žmogaus esybė, kaip ją randame tikrumoje, susideda iš kūno ir vėlės, kuriedvi pirmapradi kartu tveria vienatinį žmogaus asmenį. Vėlė vienija daugelį kūno elementų ir todėl, kaip jau vienkart pažymėta, būdama vienybės pavidalu, nebegal būti materialė. Materialis tėra tik kūnas, sutvertas iš materialės pasaulio srities, kurioje atsieina žmogaus gyvenimas. Gyvenimas ir vadinas vienybės pavidalas arba vėlės veikimas materialiame kūne. Kaip tik vienybės pavidalas nustoja valdęs materiją, atsieina kūno ir vėlės persiskyrimas, arba mirtis. Žemesnieji už žmogų pavidalai, atsiskyrę nuo savo kūnų-materijos, nustoja individualumo ir, nors jų energija objektyviai nebedingsta, jie tirpsta vi-

* Tačiaus suprantu, jog tvirtinimas, *kad* tai buvo, nuo klausimo, *kaip* tai buvo, nėra visiškai atskiriamas. Ypatingam žingeidumui patenkinti tegalėčiau tik padaryti vieną didžiai sąlyginę iliustraciją iš metapsichikos srities. Tarp mediumizmo apsireiškimų žinoma yra t. v. materializacija, kurios esmę galima aiškinti sekančiu būdu. Įpuolęs katalepsijon mediumo kūnas nustoja kongruencijos su savo pavidalu; tuo tarpu pastarasis, netekęs pastovumo formos, darosi nesulyginamai prieinamesniu dalyvaujančių eksperimente asmenų įtekmėms: jam it veidrodyje atsispindi visi eksperimentininkų pavidalų gyvavimai; bet, iš kitos pusės, mediumo pavidalas pradeda veikti į aplinkinį tarpą ir į eksperimentininkų kūnus. Sulig papratimo jisai stengiasi organizuoti materiją, kas ir apsireiškia materializacijos formoje. Mediumo pavidalas tveriasi sau atskirą kūną iš kūnų visų dalyvaujančių asmenų, ir tokiu būdu įvyksta fenomenalė psichiškoji bei kūniškoji vienybė. Atsiminus nepaprastą pirmojo žmogaus skaistumą ir galę ir jojo individualį apsireiškimą, adekvatų visuotinajam žmogystės pavidalui, galima sau nors mažumą įsivaizdinti pastoviai organizuojąs pirmojo žmogaus rolę ir vienybę.

suotiniojo pavidalo vienodume. Tik laisvoji žmogaus valia, turiningai proto apsprendžiama, yra būtina asmeniškojo nemirtingumo sąlyga. Žmogaus pavidalas, t. y. jo vėlė, persiskyrusi su kūnu, nebetirpsta, o dar užlaiko individualį savo apsisprendimą.

Pirmykščiame žmoguje, apdovanotame nepaprasta palaima, vienybės pavidalas turėjo irgi nepaprastą galę valdyti materialę žmogaus prigimtį. Žmogaus kūnas ir vėlė sudarydavo tuomet neperskiriamą vienybę. Bet kadangi materialėn sritin, kurioje ir iš kurios buvo sutvertas žmogaus kūnas, daug anksčiau buvo įsibrovęs chaoso gaivalas, tai tasai gaivalas *potencialiai* buvo privalus žmogaus prigimčiai ir gamindavo joje išvidurinį prie materialio buvimo stengimąsi, kuris tačiaus buvo sulaikomas ir valdomas įvidurinio žmogaus vėlės stengimosi. Nuolatinis pastarojo apgalėjimas ir buvo toji forma, kurioje atsieidavo materialio kūno valdymas.

Šito valdymo galė turėjo savo šaltinį laisvoje žmogaus su Dievu sandoroj. Bet juo didesnė buvo žmogaus galybė, juo stipresnė buvo pagunda pageidauti pastoti galingu pats savaime, t. y. lyg Dievas. Taigi angis, viliodamas žmogų, mokėjo pratarti tokiais žodžiais: „Nes žino Dievas, jog kurią dieną valgysit nuo jo (gero ir blogo pažinimo medžio), atsivers jųjų akys ir būsit lyg dievai, žinodami gerą ir piktą" *(Gen 3, 5)*. Tasai pagundinimas buvo nuošalinis, nes ėjo iš įsibrovusios visaton, dar prieš sutveriant žmogų, blogybės ir naudojosi savo tikslui materialiu žmogaus gaivalu, kurio ypatinga išreiškėja yra moters prigimties.

Kadangi pirmiausis žmogaus uždavinys buvo ir yra valdyti visatą ir tobulinti jąją, tai aktyviai vyriškasis žmogystės gaivalas kaip pagal idėją, taip ir pagal sutvėrimą yra esybiniai aktyvesnis už moters gaivalą. Tuo tarpu pasyvi pastarosios prigimtis privalo tarnauti tąja sritimi, kurioje įvyksta specifiškojo žmogystės gaivalo susijungimas su materialiu pasauliu ir kurioje tur pastoti materialės gamtos perkeitimas sulig žmogiškojo paskyrimo. Tačiaus moteriškasis gaivalas, būdamas pasyviu, gal tarnauti ne tik pasauliui tobulinti įrankiu, bet ir palinkti to-

kioms įtekmėms, kurios patraukia žlugimą. Todėl Šventraštis, tvirtindamas, jog angis yra pasinaudojęs pirmąja moterim kaipo įrankiu suvilioti žmogų, pasako didžiai teisingą ne tik istoriškąją, bet ir psichologiškąją tiesą.

Žmogus turėjo užtektinai galės pasilikti palaimingu, ir nuo jo laisvės priguléjo apgalėti pagundinimą arba paragauti uždraustojo vaisiaus. Bet žmogus puolė, ir jo puolimas buvo tikra katastrofa taip jam pačiam, kaip ir visai tvarinijai.

Nusižengęs prieš Dievą, žmogus pirm visa ko nustojo tos palaimos, kuria jis buvo naudojęsis prie Dievo artimumoje. Šita stoka tuojaus apsireiškė proto ir valios susilpnėjimu. Žmogus nutolo nuo Dievo, ir jam neleista buvo daugiau betarpiškai Dievą regėti; jo protas nustojo nuolatinio su gyvąja tiesa susivienijimo ir tik abstrakčiame samprotavime užlaikė potencialiai neapribotą apibendrinimo galę.

Susilpnėjusi žmogaus valia nustojo galės neapribojamai valdyti visatą sulig proto aptarimų ir pastojo prieinama materializmo geiduliams; todėl žmogus dabar jau nepajėgia kaip pirm turiningai apspręsti visatos esmę. Tuo tarpu materialė valstybė, pasiliuosavusi nuo valdančios žmogaus įtekmės, pradeda į jį veikti. Nenorėjęs laisvai paklusti Dievui, žmogus įpuola vergystėn materialei gamtai. Nuo šio laiko jo materialė prigimtis suvaržyta yra neišvengiamai viešpataujančio prigimtajame pasaulyje būtinumo. Ir tik žmogaus vėlė giliausiuose savo valios apsisprendimuose užlaiko svyruojančią laisvę, su kurios pagalba ji pajėgia naudotis tik būtinais gamtos apsireiškimais, nemainydama mechaniškųjų jos dėsnių.

Ne pro šalį gal bus pabrėžti, jog žmogui puolant, anot Šventraščio aprašymo, apsireiškia du svarbiausiu prigimtai materialio pasaulio dėsniu, būtent maitinimosi bei gimdymosi. Artimiausia nupuolimo proga buvo uždraustojo vaisiaus suvalgymas, ogi greičiausia nupuolimo pasekmė — nuogumo pajautimas.

Kiekviena prigimtoji esybė, kad gyventi, tur maitintis, kiekviena veislė, kad neišnykti, privalo gimdytis sekančiose viena užpakal kitų kartose. Maitinimosi palaiko

vienatos, o gimdymosi — veislės gyvenimą, ir todėl joks kitas dėsnis neapreiškia didesnio žmogaus nuo materialės srities prigulmingumo kaip šituodu minėtuoju. Įsidėmėjus į jųdviejų esmę, nesunku pastebėti, jog maitinimosi, tikrai sakant, yra žudymas, nes gyvenimas palaikomas vienat gyvybe: aukštesnis gyvis minta žemesniųjų gyvūnų gyvybe — toksai yra viešpataujantis gamtoje dėsnis, ir jokia esybė, norint gyventi, nebegal jį vengti. Tuo pat laiku pavienių esybių gyvenimas tarnauja sulig prigimtosios tvarkos sekančioms kartoms gimdyti. Viena karta gimsta, kita miršta. Nenutraukiamas jųjų retežius sudaro veislės gyvenimą. Kadangi kiekviena karta tur mirti ir kadangi dėlei tos priežasties veislės gyvenimas nėra realis, tai stengimosi užlaikyti veislę naujų kartų gimdymu yra vienat žudymosi. Taigi matomas materialės gamtos gyvenimas yra nuolatinis žudymas bei žudymosi, tikrai sakant, yra tai mirties valstybė, kame tikros, pastovios gyvybės visai neb'esti. Ir ne veltui buvo įsakyta pirmajam žmogui: „Bet nuo gero ir blogo pažinimo medžio nevalgyk, nes kurią dieną nuo jo valgysi, mirtimi numirsi" *(Gen 2, 17)*. Pirmasis nusižengęs žmogus iš tikro buvo nubaustas mirtimi, nes jo nusidėjimas buvo tai momentas, kuomet savo kūnu turėjo jisai paklusti mirtingai gamtai.

Pažymėtina dar yra, jog žmogus puldamas nenustojo sulyginamai aukštesnės savo prigimties, nes šita prigimtis davė jam tuojaus nujausti, jog prigulėjimas nuo materialės gamtos yra jam gėdingas, tuo tarpu gėdintis tegalima savo nusižengimo arba paskirtos už jį bausmės. Lytiškame gaivale instinktyviausiai apsireiškia nuo materialės gamtos prigulmingumas, nes ačiū šiam gaivalui atsieina pagal gamtos dėsnius gimimas. Todėl Adomas ir Ieva turėjo pirmiausiai nujausti gėdą, pamačiusiu savo nuogumą, kitaip sakant, pasijaučiusiu gamtos valdžioje. Vienu laiku su šiuomi nepaprasta jųdviejų vienybė irsta ir juodu pastoja vienas antram nuošaliniu pageidavimo dalyku. Tokiu būdu žmonijos gyvenimas fenomenaliai apsireiškia sulig gamtos dėsnių, kaipo nenutraukiamas sekančių vieną užpakal kitą kartų retežius, kurio visi

sąnariai sunerti yra įgimtosios nuodėmės neišvengiamumu.

Apibūdinti jau anksčiau visatos vėlės santykiai su pavieniais pavidalais privalo mums paaiškinti šitos nuodėmės prigimtį, ir visatos vėlė, arba visuotinasis žmogystės pavidalas, potencialiai užlaiko doroje visai individualius žmogystės pavidalus, tai aišku, jog pirmojo universaliai individualaus žmogaus nuodėmėn puolimas buvo buvęs irgi visos žmonijos puolimu, kuris, pavieniams žmonėms gimstant, tampa kaipo būtina pasekmė, apsireiškia pavidale įgimtosios nuodėmės, paeinančios nuo Adomo *in quo omnes peccaverunt* [11] *.

Kaip matome, keblumas, nujaučiamas rišant klausimą apie įgimtąją nuodėmę, lengvai prašalinamas ačiū pripažinimui visatos vėlėje visuotinojo žmogystės pavidalo. Pastarasis yra metafiziškai realis pagrindas, kuriame jungiasi vienybėn visa žmonija. Tuo tarpu tasai esybinis žmonijos suvienijimas, kuris kadaise buvo priežastimi to, jog individualis nusidėjimas pastojo visos žmonijos nuodėme, yra taipogi būtina tolimesnės visuotinosios pažangos sąlyga. Kiekviena tikra pažanga yra sintezė dviejų krypsnių, būtent: socializacijos bei individualizacijos, nes atitrauktas tik visuotinumas yra tuščia forma, o atitrauktas individualumas yra egoistiškas apsiribavimas. Net žmogui puolus, kiekviena žmogiškoji individualybė dėlei esybinio savo su visatos vėle suvienijimo potencialiai paliko absoliutaus turinio forma, nors jos prigimtai materialis apvalkalas tapo visai apribotas. Šioji aplinkybė, kaip sakyta, yra didžioji žmogaus dvasios tragedija, bet vienkart jinai tarnauja irgi aktualiausiu pažangos akstinu. Nuo pat pradžios žmonijos gyvenimo kilo banga, stu-

* Didžiai įdomūs yra Bažnyčios Tėvų išsireiškimai apie šį dalyką. Štai kai kurie iš jų: „Fecit Adam et in illo fuimus omnes. Periit Adam et in illo omnes perierunt" (S. Amb., in Luc., lib. VIII, n. 234) [12].— „Omnes enim fuimus in illo uno (Adam), quando omnes fuimus ille unus, qui lapsus est..." (S. August., De Civ. Dei, lib. XIII, c. XIV) [13].— „Omnes homines, qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt... Sicut etiam Porphyrius dicit: quod participatione speciei plures homines sunt unus homo..." (S. Thom, I, 2, q. LXXXI, a. I) [14].

mianti žmogų ieškoti išganymo tokioje esybėje, kuri individualio žmogaus pavidale sujungia visą būvią su Dievystės pilnybe.

Sutvertas harmonijai visatoj nustatyti ir apdovanotas tam tikra palaima, žmogus visgi puolė ir neišpildė savo uždavinio, bet ir po tam jisai tebepaliko tarytum tasai indas, kuris, Dievui panorėjus, galbūt pripildytas dieviškuoju turiniu. Prieš sutveriant žmogų, tveriamoji evoliucija žengė prie žmogaus, kuriame būtų tobulai suvienyti materija ir dvasia. Sutvertas žmogus tąjį tobulumą suardė, nes už savo nusidėjimą tapo nubaustas kūno mirtimi ir įgimtąja vėlės nuodėme, kuri, taip sakant, yra vėlės mirtis. Taigi sutvėrimas esybės, į Dievą panašios, neišgelbėjo dar pasaulio ir nenustatė visatoj harmonijos. Anaiptol, toji esybė pati pasidavė viešpataujančiam pasaulyje ištvirkimui. Todėl išganymas tegalėjo dabar ateiti ne panašios tik į Dievą esybės pavidale, bet per tokią esybę, kuri tobulai sujungtų materialiai dvasiškąją žmogaus prigimtį su Dievo esme. O kadangi išganymo forma buvo sutverta kartu su formaliai absoliutu žmogumi, tai ne naujas tvėrimas tarnaus šio didelio uždavinio išpildymui, bet idėja, dar nuostabesnė, dar galingiau apreiškianti Dievo Išmintį ir Meilę,— idėja, kuri visiems daiktams suteikia priderančią prasmę, o Dievui — garbę ir kuri vadinas Dieviškasis Įsikūnijimas.

Taigi ne Dievo tvarinys, bet pats įsikūnijęs Dievas nužengs į žmogiškąjį pavidalą ir pakels prie savęs, ir atnaujins visus ir visa ką; ir kaip puolimas įvyko pirmojo Adomo asmenyje, taip ir išganymas ateis per vieną Dievažmogio asmenį. Tasai antrasis Adomas ir buvo nuo pat pradžios Dievo pažadėtas pavaromam iš rojaus žmogui. Jame tai padėjo savo viltį Senasis Įstatymas, kurio išimtinu uždaviniu buvo laukti Išganytojaus ir taisyti Jam kelią.

Susipažinkim arčiau, kaip ir kam buvo Jisai lauktingas.

Visuotinosios pažangos uždaviniu yra dvejopas būvijos susivienijimas: pirma, su Dievu ir, antra, jos pačios savyje. Pirmasis suvienijimas nėra pasiekiamas be ant-

rojo ir atbulai. Tuodu vienijimosi krypsniu priežastingai rišasi viens su antra ir įvyksta gretimai. Tuo tarpu tųdviejų pažangos krypsnių įrankiai ir pasekmės yra įvairūs ir sudaro todėl dvi kokybiniai kitoki tvarki — prigimtąją bei viršprigimtąją.

Mūsų prigimtai materialis pasaulis atsirado kaipo išdava didžiosios katastrofos, dėlei kurios visatai buvo suteikta mechaniškai gamtiškoji išvaizda. Todėl gamtiškoji buvimo forma nėra iš pat pradžios tvarinijai prideranti ir, nebūdama idealiai normalė, nebegal tarnauti tąja sritimi, kurioje galėtų įvykti josios su Dievu susivienijimas. Panašūs fenomenaliai tvarinijos apsireiškimai, kaipo tokie, atsieina, taip sakant, nuošaliai nuo Dievo. Dievas teikiasi tik tąją sritį iš šalies apveizdėti savo globa; pavyzdžiui, nustato joje apveizdingus dėsnius, kurie priežastingumo formoje varo pirmyn pažangą prie paskirtojo tikslo; tveria jojo aukštesnes buvimo formas vienybės pavidaluose. Kad nuvaikius pasaulio piktumą, Dievas gal net nusižeminti ir laikinai priimti „vergo išvaizdą". Viską globojanti Dievo Apvaizda yra prideranti Dievui veikimo forma prigimtai materialėje valstybėje, kuri, nebūdama perkeista sulig tvarinijos pirmavaizdžių, negal pastoti pastovia su Dievu susivienijimo sritimi.

Tvarinijos gi vienijimosi pačios savyje įgauna prigimtoje tvarkoje visai realius vienybės pavidalus. Tačiaus visiškai esybinis josios susivienijimas šitoje tvarkoje yra irgi negalimas, nes toksai susivienijimas tegal įvykti vienintelėje vienybės pirmapradėje, kuria tebėra vienatinis Dievas. Pažanga prigimtoje tvarkoje atlieka vien prirengiamąjį darbą ir tveria tik viršprigimtosios vienybės panašybes. Nereiškia dar tai, jog esybinis tvarinijos su Dievu susivienijimas nepažengia pirmyn, jisai tik įvyksta viršprigimtoje tvarkoje.

Dieviškųjų pirmavaizdžių atvaizdinimai tapo sutverti tobulumo formoje, ir, kol toji forma buvo tvarinijos užlaikoma, pirmavaizdžiai ir tvariniai susitaikindavo visiškoje vienybėje. Bet tvarinijai puolant, vienybė turėjo suirti, nes tarp tvarinių ir pirmavaizdžių neliko kongruinacijos [15], kuri yra būtina susivienijimo sąlyga. Paaiškinsiu

tai sekančiu pavyzdžiu iš prityriamosios srities. Materialis daiktas, padaręs kame norint savo įspaudą, susideda su jąja tik tolei, kol pastaroji sukietėjus užlaiko nesudarkytą jo paveikslą. Bet, panašybei ištvirkus, įspauda jau neatitinka daikto formai ir todėl nebegal daugiau visai su juo susidėti, nes susidūrimo taškų pasidarė nesulyginant mažiau. Vienok pirmavaizdžiai pasilieka tvarinijai tobulumo norma, ir stengimosi su jais susivienyti visuomet esti tikrosios pažangos sąlyga.

Pažanga prigimtoje tvarkoje tveria vien tobulos vienybės panašybes, bet kartu prasiskaidrina tvarinijoj Dievo panašybė, o pastarajai sušvitus, nužengia pirmyn ir tvarinijos su Dievu susivienijimas. Kadangi tasai susivienijimas, kaip sakyta, negal įvykti prigimtoje tvarkoje, tai turime pripažinti jį atsieinant viršprigimtoje tvarkoje gretimai su prigimtąja pažanga.

Prieš sutveriant žmogų, pažanga prigimtoje tvarkoje apsireikšdavo evoliucijos formoje atsieidavusią, gi gretimai pažangą viršprigimtoje tvarkoje galima įvardyti religija giliai objektyvia šio žodžio prasme, nes lotynų žodis *religio* reiškia vėlei vienyti, jungti, rinkti, kitaip — vienybė tai, kas jau vienkart buvo buvęs vienybėje. Taigi religija plačiausia prasme yra kiekvienas procesas, kame atsieina tvarinijos su Dievu vienijimosi. Toksai procesas ėjo jau prieš sutveriant žmogų, bet kadangi jame nebuvo dar dalyvauta protingos ir laisvos esybės, tai minėta jo stadija yra vadintina religija vienat objektyvia prasme.

Kolei žmogaus sutvėrimu įvyko didelės permainos atžvilgiu į pažangos įrankius kaip prigimtojoje, taip ir viršprigimtoje tvarkose. Nors žmogus ir nusidėjo prieš Dievą, tačiaus jis nevartojo savo vadovaujančios visatoje rolės. Žmogus suklydo ne pagal tikslą, bet pagal priemones, kurias, pakluses nuošaliniam pagundinimui, jis tikėjosi rasiąs prigimtojo pasaulio gėrybėse. Todėl, visai nuslinkęs į prigimtojo buvimo sritį, žmogus, nors ir turėjo savo kūnu pasiduoti materialio gyvenimo dėsniams, vienok užlaikė potencialiai neapribojamą galę juos valdyti ir jais naudotis jųjų nemainant. Taip dalykams stovint, žmogaus

uždaviniu, kaip ir pirm, paliko keltis prie Dievo ir savo kėlimusi vienyti su Juomi visą tvariniją. Tokiu būdu tai, kas tveriamosios evoliucijos bėgyje buvo pasiekiama prigimtoje tvarkoje apvaizdingiems priežastingumo dėsniams veikiant, pastoja žmogui sąmoningu tikslu.

Nespėliodami apie tai, kokią formą būtų įgijusi visuotinoji pažanga, kad žmogus nebūtų puolęs, pasakysime tik, jog formos žmogaus dalyvavimo taip prigimtoje, kaip viršprigimtoje pažangoje aiškiai yra užsibrėžusios momente pirmojo žmogaus pavarymo iš rojaus, nes nubaustas žmogus kartu su persergėjimu gavo viltingus pažadėjimus. Moteriškė, pasyvumo atstovė, girdėjo nukreiptus į suviliojusį ją angį Dievo žodžius, sulig kurių nuo jos vaisiaus gims tasai, „kas nukirs galvą piktai dvasiai", o vyrui, aktyvumo atstovui, buvo Dievo pasakyta, jog Žemė, jo ariama ir išdirbama, gimdys dygles ir dykažoles ir tik su prakaitu ant kaktos jis užsipelnys duonos kąsnelį.

Dirbti žemę, tą žemę, iš kurios žmogus paimtas ir kurion jisai tur pagrįžti, ne tik yra neišvengiamoji gyvenimo būtinybė, bet dargi yra materialė sąlyga Dievo duoto apie moterį pažadėjimo išsipildymui. Dirbti žemę ir laukti arba taisyti kelią pažadėtajam Išganytojui — štai dvi pavaryto iš rojaus žmogaus priedermi.

Pirmoji priedermė yra vykintina prigimtoje tvarkoje, kame aktyvumas priguli žmogui. Antroji priedermė paliečia viršprigimtąją tvarką, kame aktyviai veikia Dievas, kuris pats yra taręs angiui, jog padėsiąs neapykantą tarp jo ir tarp moters, tarp jo vaisiaus ir tarp moters vaisiaus. Šitoje srityje žmogus privalo veiktiname nuolankume bendradarbiauti su Dievu, nesipriešindamas Jojo valiai bei sumanymams. Tasai bendradarbiavimas, paviršutiniai apsireiškiantis kulto pavidale, sudaro religijos subjektyvia prasme turinį ir tur betarpišku savo tikslu žmogaus su Dievu vienijimąsi viršprigimtoje tvarkoje. Pirmosios gi priedermės vykinimas tveria kultūrą.

Žodis *colere*, nuo kurio paeina ir kultas, ir kultūra, tur daugelį reiškinių, būtent dirbinti, taisyti, rengti, tobulinti, apgyventi, puošti, gerbti; *agrum colere* — taisyti dirvą,

dirbti žemę. Esą pažymėtina, jog žodis kultūra, kaip ir žodis natūra, tur dar ateisiančio laiko prasmę, tarytum reiškia, kad dirva prirengiama tai sėklai, kurios joje dar nesama, sėkla tur būti dar jon įsėta, o paskui tur išdygti, išaugti. Panašiai kaip žodis natūra lyg nurodo į natūralio proceso tikslą, kuris yra pasiektinas tik gale ilgosios gamtos pirmyneigos, tolygiai žodis kultūra nurodo į žmogaus veikimo prigimtoje tvarkoje būdą, kuris išeina iš šios tvarkos ribų. Visas prigimtas materialis kosmogonijos procesas stengėsi prie žmogaus ir, pastarajam esant sutvertam, nustojo savo savistovios reikšmės; nors prityrime mes randame žmogų jau nupuolusį, bet visgi ir dabar negalima sau įsivaizdinti prigimtosios tvarkos ribose kokybiniai aukštesnę už jį prigimtųjų esybių veislę, nes žmogaus prigimties privalumai užlaiko potencijoj neapriboto plėtojimosi galę. Visas gi kultūriniai istoriškasis procesas stengiasi prie to, kas yra aukščiau žmogaus, taip sakant, prie viršžmogio, o kadangi, kaip ką tik pasakyta, prigimtoje tvarkoje negal prasidėti aukštesnė už žmogų veislė, tai tasai viršžmogis tegal būti vienat Dievažmogis. Jei pirmąjį procesą galima atsakančiai pavadinti antropogonija, tai antrąjį turėsime įvardyti teogonija.

Kaip prigimtoji esybė žmogus surištas yra viešpataujančio materialėj valstybėje būtinumo. Visi matomieji jo gyvenimo apsireiškimai priklauso gamtos dėsniams, nuo kurių prigimtoje tvarkoje niekas pasiliuosuoti nebegal. Pagal šituos dėsnius žmogus gimsta, maitinos, auga, tarnauja materialė sąlyga sekančioms kartoms gimdyti, vienu žodžiu — kūniškai gyvena ir galų gale neišvengiamai miršta. Kiekvienas apsireiškimas tur savo priežastį bei pasekmę; niekas neįvyksta be pakankamo pagrindo.

Bet žmogus dargi yra esybė protinga ir laisva. Jo protas gal numanyti priežastis ir pasekmes, gal suvokti pasaulio dėsnius ir, nors nepajėgia nė kiek jų permainyti, visgi, pasinaudodamas eksperimentalinėmis žiniomis, gal pasiekti dirbtinų išdavų, nes protingoji žmogaus laisvė, neapsprendžiama nuošalinio pasaulio būtinumo, gal nuo savęs pagaminti ištisą eilę priežasčių ir pasekmių. Taigi žmogaus protas gal suvokti išmintingąjį planą, uždėtą

tvarinijoj ir vykinamą prigimtoje pasaulio tvarkoje, o jo valia gal panorėti sąmoningai varyti pirmyn atsieinančią sulig šito plano evoliuciją ir tobulinti ją pagal proto išmanymą. Toksai laisvai protingas prigimtosios tvarkos ribose Žmogaus veikimas sudaro naują kultivuojantį pažangą veiksnį, kuriam įvardyti nerandu tarp esančių žmogaus kalboje žodžių kito vardo kaip tik revoliuciją. Nesusipratimams gi prašalinti pasiaiškinsiu, jog šitą žodį vartoju čia plačia prasme, neįteikdamas jam siaurai politiškosios ar socialės prasmės, kaip pervartos per prievartą. Nurodyta gi prasme *cultura* yra *par excellence* revoliucijinė, nes, gamtinei evoliucijai nustojus savistovios savo reikšmės, evoliucijinis pažangos veiksnys tur būti pakeistas kultivuojančiu veiksniu, kuris pagal savo veiksminį principą ir yra pirm visa ko revoliucijinis*.

Buvo nurodyta, jog pažanga prigimtoje tvarkoje yra būvijos vienijimosi procesas, atsieinąs vienu ir tuo pat laiku dviejuose organiškai viens antrą papildančiuose krypsnyse, kuriais yra socializacija ir individualizacija; buvo irgi dar anksčiau tam tikroje vietoje pabraukta, jog simboliškas šiųdviejų krypsnių plėtojimosi aiškiai jau apsireikšdavo tveriamojoje evoliucijoje. Ta pat Išmintis, kuri nustatė tveriamosios evoliucijos dėsnius, taipogi buvo pirmavaizdžiu protingai ir laisvai žmogaus prigimčiai, todėl nesunku atspėti, jog vienybės kultivavimas socializacijos bei individualizacijos sintezėj yra formaliu kultūros uždaviniu, o kadangi kultūra varo savo darbą prigimtosios tvarkos ribose, tai jos pasekmėmis tegal būti prirengiamosios viršprigimtos vienybės panašybės. Galima net pasakyti, jog kultūra prirengia tarp pirmavaizdžių ir tvarinių kongruencijos sąlygą. Tuo tarpu tvarinijos su Dievu susivienijimas, sudarantis sąmoningą religijos subjektyvia prasme uždavinį, pastovias formas tegal įgyti tik viršprigimtoje tvarkoje, nes Dievo prigimčiai nepridera vienytis su tomis pasaulio formomis, dėlei kurių sakoma, jog visas pasaulis gul blogybėje.

* Šitam skyriuje paliečiu kultūrą vien iš formalės puses, nejudindamas materialės jos esmės, nes tai bus daroma gretimumoje su Bažnyčia.

Taigi kultūra ir religija, pasidalinusi tarp savęs prigimtąją ir viršprigimtąją tvarkas, gretimai veda visuotinosios pažangos darbą: pirmoji — pasigaunant pastoviais priežastingumo dėsniais sulig revoliucijinio veiksnio; antroji — veiktinai pasiduodant Dievo valiai ir palaimai su pagalba paviršutinio kulto.

Čia klausiamės, nejaugi šitiedvi tvarki yra viena antrai niekuomet neperžengiami, nejaugi prigimtosios tvarkos ribos neatšaukiamai sukalė būviją gamtiškųjų dėsnių būtinumu, nejaugi pasaulio piktumas nėra nuveikiamas. Kad taip iš tikro būtų, pamatinė žmogaus dvasios tragedija, ką esame minėję, niekuomet nesusilauktų sau išrišimo, ir žmogui, nuosekliai galvojant, reiktų tik pasiskandinti visiškame pesimizme, nes kiekvienas veikimas neturėtų tuomet jokios prasmės ir kiekviena viltis būtų tik skaudus apsirikimas.

Visą laiką stengėmės iš palengvo eiti prie pažinimo Išganytojaus, kuris nuveiktų pasaulio piktumą ir, kaipo *pontifex maximus* [16], pratęstų tiltą tarp dviejų įvairių pažangos tvarkų. Mes jau žinome, jog prigimtoji tvarka tegul įeiti į palaimos sritį tik būdama perkeista; vienok padaryti tai žmogus nepajėgia, nes tiktai tasai, kas gamtos dėsnius yra nustatęs, tegal juos irgi prašalinti. Jaučiam, jog mūsų tragedijos išrišimas ieškotinas yra katastrofoj, kame prigimtosios tvarkos susidaužymas yra vienat galutinas apgalėjimas.

Pasakykime dar kelius žodžius apie materialės tarpo Išganytojui gimti formavimąsi.

O ir prigimtoji tvarka yra tikėjimo dalyku, žmogaus gi, kaipo prigimtai materialės esybės, gyvenimo centras guli prigimtoje tvarkoje. Tuo tarpu vykinanti pastarojoj būvijos vienybę kultūra būtinai, bet toli gražu ne visuomet sąmoningai savo pasekmėse atvaizdina viršprigimtosios tvarkos panašybes. Tasai atvaizdinimas ir nesudaro net *betarpiškojo* kultūros tikslo, nes be kultūros žmogus tur dar iškilmingesnę priedermę, kurios vykinimas tegal suteikti aukštesnę prasmę pačiam kultūriniam darbui,— yra tai priedermė sąmoningai taisyti kelią Išganytojui formoje religijos subjektyvia prasme. Sulig dvasiškai materialės žmogaus prigimties matomas religijos apsireiškimas

tegalimas neregimosios idėjos su regimuoju ženklu susijungime, nes tik tokioje formoje subjektyviai išreiškiamas objektyviai atsieinąs tvarinijos su Dievu vienijimosi. Tuo pat laiku sąmoningas idėjos ir ženklo jungimas, kaipo praktikuojamas kultas, tegal tarnauti įrankiu tvarinijos su Dievu susivienijimui. Palaimos valstybė netelpa materialės srities ribose, bet jos idėjos gal būt simbolingai įkūnijamos matomuosiuose pavidaluose, ir dargi pridursiu — grožės formoje, nes tik pastaroji yra vienintelė idealė pirmapradė, materialiai mūsų jautulių apčiumpama. Todėl giliausioji religijinė mistika sintetiškai jungia dailės formoje aukštesnius kultūros apsireiškimus su kulto praktika ir, nors perkeliamai, didelę tiesą išreiškia garsūs žodžiai, jog „grožė išganysianti pasaulį".

Buvo tauta, kuri visai praktiškai (ir organiškai) vienijo kultūrą ir kultą, kurios tautiškojo apsprendimo vardas buvo neatkartotinas daugiau mesianizmas, o teokratija — vienintelė valdymo forma. Buvo tai Senojo Įstatymo Izraelis, nuo kurio turėjo gimti Dievažmogis Kristus. Belaukdamas asmeniškojo Išganytojo įsikūnijimo, jisai gyveno vienat simbolingais pavidalais, kuriuose ypatingu būdu jungėsi idėja su ženklu. Gyvenimas, organiškai vienijantis kultūrą ir kultą, prirengiamai gamindavo panašybinius pavidalus, o tikėjimas apdvasindavo juos pranašų įkvėpimu.

Tuo pat laiku, kuomet vadovaujantis visoms kitoms kultūringoms tautoms graikų genijus, tasai išminties mylėtojas, susivokdavo filosofijos išvydimuose, jog visas, kas yra idealis mūsų pasaulyje, tėra tik silpnas Dieviškosios Išminties atspindys, Izraelis laukdavo, kad toji Dievo Išmintis pastotų kūnu ir apreikštų viską perkeičiančia gale, nes maža tik išreikšti idėją matomuoju ženklu, reik, kad jinai įgautų valdančiai apsprendžiančią reikšmę, kad tarp idėjos ir ženklo įvyktų visiškoji kongruencija. „Nes žydai,— sako šv. Povilas,— ženklų geidžia", ir palygindamas juos su graikais, tęsia: „o graikai ieško išminties". Kame gi šiųdviejų stengimųsi sutaikinimas? „Mes gi,— atsako,— skelbiame Kristų nukryžiavotą, žydams tiesa papiktinimą, o tautoms (stabmeldžiams — graikams) — beprotystę; bet pašauktiesiems ir žydams, ir graikams —

Kristų, Dievo galybę ir Dievo išmintį" *(1 Kor 1, 22—24).* Štai dideli žodžiai, kurie sudeda sintezėn kaip religijinį kultą, taip ir pasaulinę kultūrą senobinės eros, nes juose skelbiamas tasai pažadėtasis Išganytojas, kuris iš tikro atėjo ir padarė tokias būvijoj permainas, kad pasaulis nebepažino pats savęs savo persikeitime.

3. *Tiesa apie Dievažmogį — Kristų*

Žvilgsnis atgal.— Dievamotinystės idėja ir Dievo Motina.— Dievažmogystės esmė.— Įsikūnijimas.— Jėzaus Kristaus asmuo.— Atpirkimas.— Iš numirusiųjų prisikėlimas.

Priėjome prie tiesos, kuri tobulai jungia tiesą apie Dievą su tiesa apie žmogų. Taigi, žvilgterėję atgal, į pereitąjį mūsų kelią, pasistengsim suglausti krūvon svarbesniąsias idėjas.

Dievas — *absoliutas, nesuvokiamas* ir neišreiškiamas savo esme, neišmatuojamas savo galybe, amžinai apveizdantis savo Žodyje tvarinių pirmavaizdžius, tveria būvią į savo paveikslą ir panašybę. Tvėrimo momente apdovanoja ją aukščiausiu tobulumo laipsniu, kuris tik galimas yra sutvertajam būviui. Tvarinija atvaizdino esybinėje vienybėje vienatinį Dievą-Sutvėrėją, bet josios tobulumui privali buvo irgi laisvė pasilikti su Dievu sandoroj ar, pakėlus maištą, su Juomi *persiskirti.* Aktyvioje būvijos srityje, tvarinijos vėlėje, arba, kaip išsitartumėm pagal teologijos terminus, angelų valstybėje, atsiėjo pirmutinis nuodėmėn nupuolimas, dėlei kurio pirmykštė tvarinijos harmonija tapo sudarkyta, jos vienybė suiro, o pasyvi būvijos sritis įgavo prigimtai materialio chaoso privalumus. Suskaldytos tvarinijos vienijimosi pačios savyje ir josios su Dievu susivienijimas pastojo nuo šito laiko pažangos uždaviniu.

Ilgame tveriamosios evoliucijos bėgyje tvarinijos vienijimosi įvykdavo dvejopuose vienybės pavidaluose. Tuo laiku, kuomet visuotinasis vienybės pavidalas, arba visatos vėlė, kaipo realė būvijos vienybė, įgaudavo ačiū tveriantiems Dievo aktams vis aukštesnius apsprendimus, pavieni, arba individualiai, vienybės pavidalai, pasilikda-

mi su visatos vėle genetiškuose santykiuose, tarnaudavo evoliucijos objektu ir apreikšdavo vis *integralesnį* vienybės laipsnį. Tokiu būdu virstantis kosmosu chaosas pasisavindavo du esminiu tikros vienybės privalumu: visuotinumą bei individualumą.

Bet pirmą kartą visiškojo individualumo su visiškuoju visuotinumu sutaikinimas įvyko pirmykščiame žmoguje, Dievo sutvertame nesudarkytame skaistume ir apdovanotame nepaprasta palaima bei aukščiausia esminių savo privalumų galybe. Jo uždaviniu buvo nustatyti būvijoj harmoniją ir vienyti ją su Dievu, kuriam tikslui jam suteikti buvo visai pasekmingi įrankiai. Bet žmogus pasidavė paeinančiam nuo ištvirkusio pasaulio pagundinimui ir, pats puolęs, nepajėgė išpildyti savo uždavinį, o turėjo kūnu paklusti prigimtai materialiems mirtingojo pasaulio dėsniams. Individualis žmogaus apsireiškimas nustojo vienybės ir išsitiesė į atskirų įndividumų retežių.

Tačiaus žmogus, nepaisant į materialinį savo apribotumą, ačiū esminiams savo privalumams ir toliau pasiliko absoliutaus turinio nešėju. Dėlei šitos priežasties tveriamoji evoliucija, kuri tikrumoj buvo tik antropogoniškuoju procesu, nustojo savistovios savo prasmės: prigimtojoje pasaulio tvarkoje nebegalima jau sau įsivaizdinti aukštesnę už žmogų gyvių veislę, o iš antros pusės, ir sutvėrimas *pasaulyje panašios tik į Dievą esybės vienkart* pasirodė neužtektinas esąs harmonijai būvijoj nustatyti. Taigi prasideda taip vadinamasis teogoniškasis procesas, kame tvėrimas, kaipo pažangos veiksnys, tapo pakeistas Dieviškojo Įsikūnijimo idėja, ogi evoliucija — kultivuojančiu veiksniu.

Pastovus tvarinijos su Dievu susivienijimas, tegalimas viršprigimtoje tvarkoje, įvyksta religijoj, matomai apsireiškiančioje paviršutiniame kulte, o josios vienijimosi pačios savyje, arba prigimtojoje tvarkoje, nuo šito laiko įgauna kultūros pavidalą. Pažanga viršprigimtoje ir pažanga prigimtojoje tvarkose eina gretimai; jųdviejų sutaikinimas, kaipo apgalėjimas prigimtosios tvarkos ir josios perkeitimas, priruošiamas jungiant nemateriales idėjas su materialiais ženklais. Senojo Įstatymo Izraelis pri-

rengia kūną Dieviškajam Įsikūnijimui ištisoje panašybinių pavidalų eilėje ir, kaipo vienintelė išrinktoji tauta, pajėgia su pagalba mesianizmo ir teokratijos idėjų visiškai sujungti kultą bei kultūrą.

Tai, ką kultas stengiasi pasiekti visai sąmoningai, kultūroje pasiekiama veikiant apvaizdingiems pasaulio dėsniams: ačiū šitiems pastariesiems kultūra gamina viršprigimtosios tvarkos panašybes tuo tarpu, kuomet kultas sąmoningai stengiasi viršprigimtąsias idėjas įkūnyti prigimtoje srityje. Kultūroje numatomi tie Dieviškosios Išminties šešėliai, kurių išvydimas buvo kulminaciniu punktu ne tik graikų filosofijos didžiojo Platono asmenyje, bet ir visos senobinės kultūros. Šita kultūros ypatybė davė šv. Povilui progą pasakyti, jog „graikai išminties ieško" tuomet, kuomet „žydai ženklų geidžia". Žydai geisdavo ženklų, nes laukdavo stebuklų. Dievo galybėje buvo jie pradėję savo užsitikėjimą, nes, sulig duotojo jiems pažadėjimo, Žodis iš tikro turėjo pastoti kūnu. Dieviškosios Išminties turtingumas ir visiškoji Dievo apsireiškimo prigimtajame pasaulyje galybė ir susidėjo sintezėn Dievažmogio Kristaus asmenyje, kuriame Dieviškasis Įsikūnijimas įvyko vienu laiku ir kaipo išskirtinai individualis, ir kaipo neapribojamai universalis nusidavimas.

Kalbant apie patį Dieviškojo Įsikūnijimo faktą, reik pirm visa ko priminti, jog Dievažmogis negalėjo pasiimti nuodėmingą kūną, nes gulinčiojo blogybėje pasaulio materija ir suteptoji gimtąja nuodėme žmogystė nebesujungiamos su visų tobuliausia dievystės esme. Todėl pirm Dievui įsikūnijant materialiai dvasiškasis žmogystės gaivalas turėjo pastoti Dievu nešina materija — *Dei Mater* [17], kas ir įvyko Dievo Motinos asmenyje. Nepalytėtai pradėtojoje ir nepalytėtai pradėjusiojoje švenčiausioje mergaitėje Marijoje materialiai dvasiškoji žmogystės prigimtis pasiekė aukščiausiąjį prisirengimo laipsnį. Individualis Marijos apsisprendimas, įvykęs su pagalba nepaprastos Dievo palaimos, sulig josios žodžių angelui — pasiuntiniui: „Štai esmi Viešpaties tarnaitė, tegul nusiduos man pagal tavo žodžius",— kartu buvo nauju visatos vėlės apsprendimu, kuomet jinai įgavo visuotinosios dievamo-

tinystės ypatybę, o švenčiausioji Marija mistiškuoju būdu pasidarė ne tik Dievažmogio, bet ir visos tvarinijos motina. Kaip pagundinimas, žmogui puolant, buvo atėjęs per pasyvų moters gaivalą, taip irgi moteriškajame gaivale buvo padėtas realis pasaulio apgalėjimo pagrindas. Kaip pirmajam nusidėjusiam Adomui atitinka antrasis Adomas — Išganytojas, taip pirmajai tarpininkaujančiai šiai nuodėmei Ievai atitinka antroji Ieva, tarpininkaujanti Dievo palaimai. Dar viena paralelė. Tuo tarpu, kuomet artimiausia nuodėmės pasekmė buvo gamtos vergystėn įpuolimas ir lytiškojo instinkto apsireiškimas,— Išganytojo prasidėjimas švenčiausioje mergaitėje atsieina laužant prigimtuosius dėsnius ir neliečiant jos skaistumo.

Visuomet didžiai iškilmingai Bažnyčios praktikuojamas Dievo Motinos kultas, prasidėjęsis nuo pat pradžios krikščionystės ir tarnaująs viltingiausia dievamotinystės idėjos gyvastingumo garantija, atžvilgiu į metafiziškąjį savo pagrindą nukreipia į save vis daugiau domės ypač nuo apskelbimo apie Nepalytėtąjį Prasidėjimą dogmato. Lauktina esą, jog dievamotinystės idėja užkovos krikščioniškojoje filosofijoje žymesnę negu dabar vietą ir gerokai paruošdins metafiziškąjį Bažnyčios pamatą. Čia tik pabraukiama, jog prisirengimas prie Dieviškojo Įsikūnijimo Marijos asmenyje nebuvo vien individualis, bet kartu irgi visuotinas. Išvardytieji tam tikroje vietoje santykiai tarp individualių pavidalų ir visuotinojo pavidalo, arba visatos vėlės, ne tik leidžia manyti, jog toksai individualiai universalis nusidavimas apskritai yra galimas, bet jie dar tiesiog prirodo, jog panašus apsireiškimas buvo net kaip antropogoniškojo, taip ir teogoniškojo procesų tikslu. O kadangi Dieviškasis Įsikūnijimas buvo universalis nusidavimas individualiame Kristaus asmenyje, tai ir pasaulio prie Dieviškojo Įsikūnijimo prisirengimas, kaipo naujas apsisprendimas, turėjo įvykti individualiai ir kartu visuotinai. Kad pats Dievo įsikūnijimas nebūtų atvejingas ir substancialiai svetimas visam pasauliui, švenčiausioje Marijoje turėjo būti uždėtas metafiziškas visuotinosios dievamotinystės pamatas. Tuo pat laiku individualis Marijos asmuo yra aukščiausis tarp visų Dievo tvarinių tobulumo laipsnis. Visų skaisčiausioji ir visų šven-

čiausioji mergaitė pasilieka niekuomet nepralenkiamu idealu visiškojo pasidavimo Dievo apveizdai ir visiškojo nuolankumo Dievo palaimai, kuriuodu privalumu yra būtina prirengiamoji su Dievu susivienijimo sąlyga. „Turėjau padaryti valios pastangas,— sako pamatęs Mariją šv. Dionisijas Areopagitas,— kad įsitikinus, jog Dievas esąs vienintelis. Turėjau įtempti savo pajėgas, kad nepulti ant kelių ir nepagarbinti tvarinį lyg Dievą."

Dievo Motinoje Marijoje ir Josios metafiziškame pagrinde — dievamotinystėje tvarinijos buvo pasiektas paskutinis prirengiamas prie Dieviškojo Įsikūnijimo tikslas. Paties gi Įsikūnijimo esmę sudaro tobulas dievystės su žmogyste susijungimas, arba, vienu žodžiu, dievažmogystė, kame dieviškasis ir žmogiškasis gaivalai suvienyti su viens antru nesusiliejamai bei neatskirtinai be jųdviejų prigimčių sumaišymo ir be laisvės suvaržymo. Dievažmogystėje vėl įvyksta visiškoji Sutvėrėjo pirmavaizdžio ir Jo tvarinio kongruencija. Šitos tobulos kongruencijos idėja slepia savyje trejopą vienybę, būtent amžinai tobulą Dievo vienybę, pasiektą vėl aukščiausiąją tvarinijos vienybę ir tikrą šiųdviejų vienybių susivienijimą viename Dievažmogio asmenyje. Prigimtasis pasaulis jau antropogeniškajame procese vienydavosi kaip individualiuose, taip ir visuotiniuose pavidaluose. Sutvertasis žmogus pastojo tąja vienybe, kame visuotinojo pavidalo turinys apreiškiamas individualiame asmenyje. Per teogoniškąjį procesą prigimtojo pasaulio pažanga su pagalba kulto ir kultūros ėjo prie asmens, kurio individualiame pavidale išskiriamai apsireikštų visas pasaulio turtingumas. Toksai individualiai visuotinasis pavidalas ir tapo pagamintas, kuomet individualiai dvasiškoji žmogystės prigimtis pasiekė Dievo Motinos Marijos asmenyje dievamotinystės ypatybę.

Su Dievu vienijimosi galė pastojo potencialiai privali visai tvarinijai, nes ne atvejinga materijos dalis ir ne atskira tik žmogysta su Dievu susivienijo Kristaus asmenyje, bet per esminę būvijos vienybę visatos vėlėje Dievažmogis nauju būdu suvienijo visa ką su visa kuomi ir su Dievu, ir mums pasilieka tik atkartoti didžiai teisingus šv. Povilo žodžius: iš tikro *omnia in ipso constant* [18].

Tai Dievažmogis Kristus padėjo savo asmeniu pereinamąjį tiltą tarp viršprigimtosios ir prigimtosios tvarkų, tarp kurių dviejų bedugnė iki šiolei buvo neperžengiama, nes, prieš įsikūnijant Dievui, dievystė buvo pasaulinė transcendenti ir tik Jam įsikūnijus pastojo imanenti. Žinoma, vartojamos čia transcendentumo ir imanentumo sąvokas neprivaloma suprasti absoliučiai ir substancialiai, nes, kaip pažymėta tam tikroje vietoje, Dievas kaipo absoliutas negal būti sutvertajai būvijai nei besąlyginai transcendentis, nei besąlyginai imanentis, kuriedvi nuomoni sudaro dualizmo ir panteizmo klaidas. Vienok, kalbant apie dvi gadyni, tarp kurių dviejų įvyko Dievo įsikūnijimas, galima visai teisingai pripažinti fenomenalę prasmę dievystės transcendentumui prieš ir josios imanentumui po Dievui tvarinijoje įsikūnijus.

Šitoksai dievystės imanentumas, nustatęs aukščiausiąją Dievo ir tvarinijos vienybę Dievažmogio Kristaus asmenyje, pastojo vienintelių realių visuotinosios tiesos, gėrybės ir grožės pagrindu. Tveriamojoje evoliucijoje ir prigimtoje kultūros pažangoje buvo ir yra tveriamos vien šitų trijų vertybių panašybės Dieviškajam Įsikūnijimui, buvo padėtas metafiziškas pamatas, ant kurio šitos vertybės įgavo amžinąjį pavidalą. Galima tai paaiškinti sekančia tiesos, gėrybės ir grožės sąvokų analize.

Tiesos nesama ir jinai nebepažinoma ten, kame viešpatauja visiškas chaosas. Šiame atvejyje tiesa tik ir bus chaoso sąvoka, bet dėlei savo turinio niekingumo šioji sąvoka nurodys mums, jog tikrumoj jokios tiesos ir nebėra. Žmogaus protas ant tiek yra vienybės sąvokos apsprendžiamas, kad net chaosui suteikia vienodumo dėmę ir tokiu būdu tveria jo sąvoką. Tuo tarpu tiesa glūdi tik vienybėje. Juo vienybė yra platesnė ir integralesnė, juo aukštesnė atitinka jai tiesos sąvoka. Taip absoliutui atitinka aukščiausioji tiesos sąvoka, kuri viską esybiniai apima ir tikrai yra vienintelė. Jei kitados nurodo ir kalbama, būk tiesų esą daugelis, tai tik todėl, kad žmogaus *žinija nėra tobula ir žmogus dėlei silpno savo žinojimo* nepajėgia visus teisingus tvirtinimus suvesti vienon absoliučion tieson, o dargi ir pasaulis nėra dar tobulas ir visiškai suvienytas.

Nustatę tai, jog aukščiausiosios tiesos sąvoka atitinka tobulai esybinei viso, kas tikrai yra, vienybei, turėsime pripažinti, jog visiškas dievystės su žmogyste susivienijimas, kas sudaro Dievažmogio esmę, yra vienintelė absoliuti Tiesa, patvirtinta paties Kristaus žodžiais: „Aš esmi Kelias, *Tiesa* ir Gyvastis", ir visas, kas taip ar šiaip nesiriša su tąja Tiesa, negal įgyti tiesos vardą.

Vėliau pamatysim, jog šitas metafiziškas Dievažmogystės tiesos pamatas organiškai apsireiškia Bažnyčioje kaipo jos neklaidingumo veiksnys, dabar gi turime pasakyti, jog tokiu pat būdu Dievažmogis yra aukščiausioji pasaulio gėrybė, nes ta pati metafiziškoji vienybė, kuri mūsų protui nurodo viršiausiąją Tiesą, kartu pageidaujama yra mūsų valios kaipo viską numalšinanti gerovė. Sulig pirmykščiai nesugadintos valios prigimties, absoliutas yra vieninteliai pritinkantis laisvojo pageidavimo dalykas. Esminė absoliuto vienybė, kame kiekvienas pavienis elementas randasi visuose kituose ir visi — kiekviename, yra *neapribojamai užbaigtas* ratas, kuris kaipo toksai, negal turėti nuošaliai jokios esmės kaipo nuošalinės gėrybės. Dievažmogis, būdamas absoliučia Dievo pilnumo ir idealės tvarinijos esmės vienybe, yra gėrybė, kuri viską savyje užlaiko, gyvenina ir judina. Kristus duoda apie save liudijimąsi šitoje prasmėje taip pat kategoriškai kaip ir skelbdamosi esąs Tiesa.

Galop Dievažmogis yra metafiziškai realis aukščiausiosios grožės pagrindas. Jei grožė yra idėjos apreiškimas regimuoju ženklu, arba, sulig Solovjovo terminologijos, įkūnyta idėja, tai Dieviškasis Įsikūnijimas privalo būt pripažintas tobula Gražybe. „Grožė,— sako kitas genialis estetas — E. Hello,— yra pavidalu, kurį meilė suteikia daiktams. Dievas yra didžiausias poetas ir lygiai yra besąlyginė meilė." Pažvelgus į visatos vienijimosi procesą, negalima nepatėmyti, jog įvykusios vienybės pavidalai, kaipo aukštesnių idėjų nešėjai, apreiškia idealę pirmapradę regimai ir apčiumpamai, būtent grožės formoje. Svarbiausioji grožės ypatybė yra galė perkeisti įkūnijamą tarpą pagal idėjos esmę. Bet paprastai prigimtoji mūsų pasaulio grožė perkeičia tarpą tik matomai, ne esybiniai. Idėja ir jąja nešinas pavidalas randasi čia vien simbolin-

guose santykiuose. Dieviškasis Įsikūnijimas apreiškė pirmavaizdžio idėją regimoje srityje pasigaunant žmogiškuoju pavidalu ir pirmą kartą visiškai perkeitė įkūnijamą tarpą pagal idėjos esmę aptemdančioje net savo iškilmingumu grožėje. Ir iš tikro, kame ir kuomet rasime didesnės meilės su tobulesniu regimuoju pavidalu sujungimą be Dievažmogio Kristaus asmens? Tobula Įsikūnijimo idėja randa čia ir tiktai čia tobulą grožės formą, kuri, įgavus amžinąjį pavidalą per Persikeitimą ir iš numirusiųjų prisikėlimą, pastojo metafiziškuoju tikros grožės pamatu. Tiktai ant šio pastarojo tegalimas tolimesnis prigimtosios tvarkos perkeitimas pagal tvarinijos pirmavaizdžius, kurį darbą lemta atlikti Kristaus Bažnyčioje, vedančioje prie visuotinojo iš numirusiųjų prisikėlimo.

Taigi Dieviškasis Įsikūnijimas padarė tvarinijai imanenčiais aukščiausius tikros tiesos, gėrybės ir grožės idealus. Toji Dievo Išmintis, kurios tik šešėliai numatomi yra regimoje tikrumoje, apreiškė Dievažmogio Kristaus asmenyje visą Dievo veiksmo galybę. Bet jei Kristaus dievystėje kūniškai sutilpo visas Dievo pilnumas, tai Jojo žmogystėje sutilpo visas idealis žmonijos turinys; ir kaip Dieviškajame Įsikūnijime glūdo visa apie Dievą tiesa, taip įvykusiame dėlei Kristaus Atpirkime glūdo aukščiausioji apie žmogų tiesa.

Pirm pradėsiant kalbėti apie Atpirkimo paslaptį, gal ne pro šalį bus atsakius vienam klausimui, kuris jau daug ankščiau galėjo būt pastatytas, būtent kodėl Dievažmogio rolė taikintina yra prie istoriškojo Jėzaus Kristaus asmens? Šitą klausimą paliesime tik tiek, kiek tai yra reikalinga Dievažmogystės esmės paaiškinimui. Pirm visa ko jam galima atsakyti tyrinėjant Kristaus dievystės žymes ir taikinant jas su visa krikščioniškosios pasaulėžvalgos sistema. Šito metodo sucharakterizavimui užteks šičia atkartojus dideliai vykusį ir vaizdingą Vl. Solovjovo protavimą apie Kristaus iš numirusiųjų prisikėlimą:

„Kuomet astronomas Leverrieras su pagalba žinomųjų skaitliavimų įsitikrino, jog už Urano orbitos turinti būt dar kita planeta, o paskui išvydo ją per teleskopą lygiai taip, kaip jinai turėjo būti sulig jo skaitliavimų, tai var-

giai jisai turėjo nors kokią protingą progą manyti, kad šioji numatoma jo planeta nėra tąja, kurią jisai buvo išskaitliavęs, kad jinai nėra tikra, o tikroji dar gal būt ateityje bus surasta. Panašiu būdu, kuomet, pasiremdami aplama visuotinojo bei istoriškojo proceso prasme ir jo stadijų nuoseklumu, mes randame, jog dvasiškajai pirmapradei apsireiškus idėjiškoje formoje — iš vienos šalies, graikų filosofijoje bei tvėryboje, o iš antros šalies, doriškai religiniame Izraelio pranašų ideale (Dievo viešpatystės sąvoka),— tolimesnis ir aukštesnis šito apreiškimo momentas turėjo sudaryti tos pačios dvasiškosios pirmapradės apsireiškimą *asmeniškai* bei *realiai*, josios įvykimą gyvame asmenyje, kuris ne vien mintyse ir dailiuose vaizduose, o *veiksme* turėjo pagaminti dvasios galybę ir apgalėjimą priešingos blogosios pirmapradės draug su kraštutiniu jos apsireiškimu — mirčia, t. y. turėjo iš tikro prikelti iš numirusiųjų materialį savo kūną, jįjį apdvasinus; ir kuomet kartu su šiuomi pas akivaizdos liudytojus, nemokytus žydus, neturinčius jokio supratimo apie visuotinąjį procesą, apie jo stadijas ir momentus, mes randame aprašymą kaip tik tokio žmogaus, asmeniškai bei realiai įkūnijančio savyje dvasiškąją pirmapradę, kuomet jie, nustebę dėlei jų nelaukiamo ir netikėto nusidavimo, papasakoja, jog šitas žmogus iš numirusiųjų prisikėlė, t. y. paduoda grynai empiriškai, kaipo faktų nuoseklumą, tai, kas mums tebetur logiškąjį vidaus sąryšį,— matydami tokį atitinkamumą, mes jokiu būdu nebeturime teisės prikaišioti šitiems liudytojams tai, būk jie išgalvoję faktą, visa kurio reikšmė jiems patiems buvo neaiški. Kitaip beveik būtų lyg mes įsitartumėm, jog darbininkai, stačiusieji Paryžiaus observatorijos teleskopą, nors nieko nebuvo žinoję apie Leverriero skaitliavimus, vienok „tyčia sutaisė taip, kad jis išvystų per šitą teleskopą nesančio Neptūno išvaizdą"*.

Bet Jėzaus Kristaus dievystę galima irgi prirodinėti pasigaunant Jo žmogystės gvildenimu, nes dievystė ir žmogystė sudaro Jo asmenyje tokią ankščią vienybę, kad viena patvirtina antrą. Beveik nežinomas šv. Dionisijo

* *Соловьев. В.* Письма.— Т. 3.— С. 41.

Areopagito mokytojas Hierotėjus, tarp ko kito apie Kristaus dievystę sako: „Nusižemindamas prie mūsų prigimties ir su ja jungdamosi Dievo Žodis visuomet yra buvęs aukščiau mūsų ne tik dėl to, kad jungėsi su žmogyste be paskendimo ir sumaišymo savo dievystės, be nuostolio savo nesibaigiančiai pilnybei nepaisant į tąjį neišpasakomą niekinimąsi, bet pirm visa ko dėlei to, ir kas daugiausiai yra stebėtina, *kad pasirodė esąs aukštesnis už mūsų prigimtį dalykuose, šitai pastarajai privaliuose, ir kad suglaudė savyje visa tobuliausiu ir nejautulingu būdu tai, kas yra mumyse ir kas paeina iš mūsų pačių*". Tiesa apie Kristaus žmogystę nuosekliai veda prie sutvėrimo paslapties, kurios būtina pasekmė turėjo būti iš numirusiųjų prisikėlimas.

Bent kiek atidžiau pažvelgus į Evangelijų išreikštą Kristaus asmens paveikslą, galima lengvai įsitikinti, jog turime čia reikalą su vienata, kuriai panašių visai nerandame istorijoj ir, kaip tvirtina net kai kurie priešingi krikščionybei, bet nors mažumą bešališki tyrinėtojai, panašios vienatos nebelauktinos yra ateityje. Kas tai reiškia? Kodėl, priešingi net krikščioniškajai dvasiai, žmonės nebegal užginčyti Kristaus asmens nepaprastumą, kuriam visai netenka atsikartoti historijoj? Kad į tai tiki krikščionis, tai nėra stebėtina, bet kad tą pačią pažiūrą pripažįsta kai kurie rašytojai, svetimi dievažmogystės idėjai,— šioji aplinkybė priverčia manyti, jog iš tikro Kristaus kaipo Žmogaus tobulumas apsireiškė ant tiek regimai ir skaidriai, kad nebegal būt sąžiningai paniekinamas. „Jei Sokratas,— sako Rousseau,— gyveno ir mirė kaip išmintingasis, Jėzus Kristus gyveno ir mirė kaip Dievas"*. „Jėzus Kristus,— pripažįsta kitas rašytojas,— taip pat mažai, kaip pirmasis, supratęs dievažmogystės esmę,— garsusis Renanas,— nebus pralenktas"**. Štai tik dvi nuomoni iš daugelio.

Net didžiausius žmonijos didvyrius negalima palyginti su Kristumi, nes ne tik šventumas, bet ir aukščiausiojo

---

* *Rousseau.* Emile ou l'Education, livre VI.

** *Renan.* Vie de Jesus.

žmogiškojo genijaus aureolė apvainikavo šio pateptojo galvą. Kiekviename iš žmogiškųjų didvyrių rasime vietines ir nacionalines dėmes, kurios leidžia Platoną vadinti pirma visa ko graiku, Cezarį — rymiečiu, Dantę — italiečiu, Shakespeare'ą — anglu, Goethe — vokiečiu, Napoleoną — prancūzu, vienas tik Kristus yra pirm visa ko ir tai išskirtinai žmogumi ir su tokia asmeniškumo gale, kurios nerasime nei viename kitame žmoguje. Jo asmuo, būdamas sustatydintas su visais laikais ir su visomis šalimis, nenustoja savo žmogystės pilnumo. Jo žmogiškasis protas nežino klaidos, o tuo tarpu niekas negal pasigirti Jįjį mokinęs, Jįjį lavinęs. Evangelijos trumpai pažymi Jo jaunystę. Būdamas tik dvylikos metų jaunikaičiu, nuotykiui atsitikus, stebina jau mokytus vyrus savo protingumu. Kame gi buvo ėmęs mokslą? — vieną terandame atsakymą: paklusęs tėvams. „Jėzus augo išminčia ir metais, ir malonėj pas Dievą ir žmones" *(Lk 2, 52)*. Jokia tiesa negal jį nustebinti, nes nėra Jam paslapčių. Žino lygiai gerai giliausias Dievo gelmes, kaip ir savo žmogystės esmę. Be jokios pastangos pamato žmonių širdis, tautų, žmonijos, pasaulio likimą. Tveria kalbą, kurios gilybės niekuomet nebus visiškai suvokiamos ir kuria niekas nepajėgia tinkamai naudotis. Kiekvienas Jo žodis gamina pasekmingas savo išdavais šviesą bei paslaptį.

O *Kristaus širdis!* Žino ji mylimiausiuosius, bet kartu dalina meilę visiems ir visam kam gyvenančiam. Žino net karštas sąjautos ašaras. Meilingo Jo jausmo platumas neranda sau ribų, ir tuo pat laiku šventas Jo pasipiktinimas dėlei viešpataujančios pasaulyje blogybės pasiekia žaibijomis nešiną stiprumą. Žmogiškoji jo valia randa savyje tvirtumą visoje žemiškojo Jo gyvenimo aplinkybėse: yra nuolankus tiems, kuriems pripažįsta vadovaujančią prigimtoje tvarkoje valdžią, nesididžiuojantis aukščiausio pasisekimo valandoj, akivaizdoj entuziazmingai pasikėlusios dvasioje minios, kantrus matant pamokomųjų žmonių ir priešų atkaklumą, apreiškiantis nepaprastą dvasios giedrumą kančioje ir savo besąlyginės vertės pajautimą, kuomet įsižvėrinusi minia bjauriausiu būdu tyčiojasi iš Jo pasiuntinystės ir suteikia jam fiziškus smūgius.

„Visos šitos gražybės,— sako puikiame Jėzaus Kristaus gyvenimo aprašyme vyskupas Bougaud'as,— protas, gerumas, meilė, drąsumas ir stiprumas susipina Jėzuje visiškoje lygsvaroje. Negalima jose numatyti kokio nuostolio, ydos arba dėmės, kaip irgi pirmenybės ar pastangos. Kiekviena Išganytojo proto ir Širdies jėga pasiekia aukščiausį savo išsiplėtimo laipsnį, bet neužtemia kitąsias. Visos susilieja vienon harmonijingon visumon. Todėl Jame ir Jo gyvenime viskas yra ramia didybe, saldžiu paprastumu, iškilminga santaika.

Laikas nuo laiko žmonija gamindavo iš savo gelmių nepaprastas esybes, bet jokia iš jų negal su Juomi pasilyginti. Jis tur viską, ir viską tokioje saikoje, kaip niekas kitas ant žemės. Jame mintis, žodis, poezija, iškalba, meilė ir praktiškoji įtekmė, ir neaprokuojamos pasekmės, visos dovanos ir visos jėgos jungiasi tarp savęs tokioje pilnumoje ir tokioje harmonijoje, kad protas, apmąstęs Išganytojo gyvenimą, nepajėgia sau įsivaizdinti nieko aukštesnio.

Iš čia tasai Žmogiškojo Sūnaus vardas, kuris sutinkamas yra beveik ant kiekvieno Evangelijos lakšto. Jėzus Kristus nėra vienas iš žmonijos sūnų, panašiai kaip visi Adomo įpėdiniai: yra *Žmogiškasis Sūnus* absoliučia šio žodžio prasme; žmogus idealis, gražus, skaistus, visiškas; visų puikiausias žiedas, visų nuostabiausias vaisius, kurį kada norint pagamino žemė, arba veikiau vienintelis iš žmonijos kero išdygęs žiedas, visiškai gražus ir visiškai tobulas."

Sekdami vyskupo Bougaudo aprašymą, pasistenkim surasti dar kai kurias svarbiausias Kristaus žmogystės žymes.

Žmogiškasis Sūnus, apreiškęs aukščiausį šventumo laipsnį, nuolankus, nusižeminęs, kantrus, nesididžiuojantis nepasiekiama niekam savo aukštybe, tur tokį savo vertės žinojimą, kad Jame nerasime nė šešėlio atgailos dėlei nuodėmingumo pajautimo, kas tiktai pritinka gimusiajam jau šventuoju. Jėzus Kristus tiesiog tvirtina su stebėtina paprastų savo išsireiškimų iškilme, jog esąs šventas, jog niekas negalįs rasti Jame nuodėmės. Ir Jo

lūpose dieviškosios savo vertės apreiškimas įgauna tokią betarpiškumo galę, kad tie žodžiai, kurie padarytų beprocčiu kiekvieną kitą žmogų ir sudarkytų jo tobulumą didžiavimosi yda, taip organiškai jungiasi su užbaigtuoju Kristaus paveikslu, kad patys yra Jam paminklu, kuris, būdamas užrašytas Evangelijoje, pasilieka gyvuoju Jo dievystės liudytoju.

Tegul sako, būk visai nėra buvęs Platonas, bet mes skaitome jam prikišamus veikalus, ir šito užtenka, kad pripažinus, jog tasai, kas juos buvo parašęs, buvo genijus, lygus tam, kokiu laikomas Platonas. Tegul sako, būk Kristus visai net nebuvo gimęs, bet mes skaitome Evangelijas ir galime lygiai įsitikinti, jog tasai, kas yra jų autoriumi, buvo tokiu žmogumi, kokiu laikomas yra Jėzus Kristus, t. y. Dievažmogiu, nes nesunku patėmyti, jog nors visi keturi evangelistai savotišku būdu aprašo tą patį dalyką, tačiau Evangelijų, kaipo tokių, autoriumi tegal būti vienat aprašomas jųjų Kristaus asmuo.

Prisiartinant prie Atpirkimo tiesos, mums svarbu pabraukti dar vieną dideliai nuostabų Kristaus asmens bruožą. Slepiąs savyje aukščiausiąją žmogiškosios prigimties galybę, Kristus tuo pat laiku turėjo neišmatuojamą Dievo visagalę, bet jąja naudojosi labai stebėtinai ir tiesiog mūsų pobūdžiui nesuprantamai. Kuomet jautrią Jo širdį, pilną užuojautos žmonių vargams, užgaudavo skausmo bei nelaimės reginys, Jis nesigailėjo sėmęs iš savo visagalės stebuklingus įrankius žmonių ašaroms šluostyti, reikalaudavo tik, kad draug su prigimtuoju laimėjimu gretimai atsieitų doriškasis atgimimas,— ir tai buvo beveik vienintelė priežastis, dėlei kurios tapo padaryta nepaprastų Jo stebuklų dauguma. Bet kuomet atsirasdavo reikalas, paliečiantis asmeniškosios Jo pasiuntinybės išpildymo būdą, žmogiškoji Jo valia visai laisvai išsižadėdavo dieviškosios visagalės. Ant pamato šito išsižadėjimo atsiėjo paslaptingiausioji Atpirkimo misterija, kuri, užtraukus ant žemiškojo Kristaus gyvenimo tragedijos mazgą, pasibaigė mirtimi ant kryžiaus ir priruošė Jo iš numirusiųjų prisikėlimą.

Iš to, kas jau anksčiau pasakyta apie Dievažmogio esmę, turėjo paaiškėti, jog Kristus, net kaipo žmogus, yra

esybė visiškai individualė ir visiškai universalė, nes Jame metafiziškai realiai išreikšta visos būvijos vienybė: *omnia in ipso constant*. Šioji aplinkybė leidžia visai nusidėjusiai tvarinijai ne tik doriškai, t. y. akivaizdoj Dievo mielaširdystės, naudotis Kristaus nuopelnais, bet jinai dar yra priežastimi, dėlei kurios Kristaus apgalėjimo pasaulio blogybės formos pastoja potencialiai privalios visai žmonijai. Žmogiškoji, bet nesuteptoji nuodėmė Jo prigimtis pereina per visą moralių bei fiziškų pabandų eilę, kurią privalo pereiti kiekvienas žmogus, idant pasikelti ant aukščiausiojo šventumo viršūnės; tuo tarpu tasai kelias reikalingas buvo ne dėlei Kristaus išsitobulinimo, nes Jisai nuo pat gimimo buvo jau visiškai tobulas, o dėlei suteikimo pačiai tvarinijai išganymo palaimos atnešus atlyginimo auką, suderinusią jai Dievo teisybę su Jojo mielaširdyste.

Bet atlyginimo aukos tur savo pamatą ne tik Dievo teisybėje, o taipogi minėtoje metafiziškoje tvarinijos vienybėje, kurios idealiu išreiškėju yra Dievažmogis. Kuomet Kristus nuveikė tyruose pagundinimų stiprumą, tai šitas apgalėjimas turėjo reikšmę ne tiek Jam pačiam, nes Jis, būdamas Dievu, negalėjo pulti ir nusidėti, kiek visai tvarinijai. Čia pirmą kartą potencialiai liko nuveikta visuotinoji blogybė, kurioje buvo gulėjęs visas pasaulis. Ir tai, kas neprityrusiai akiai gal nusirodyti nepritinkančiu Dievažmogiui daiktu, iš tikro tik suteikia Kristui, kaipo Išganytojui, visiškosios pilnybės išvaizdą.

Kristaus pagundinimų prašalinimas buvo tik pirmas prirengiamasis žingsnis prie nuveikimo blogybės. Visiškas pasaulio apgalėjimas įvyko Kristui mirštant ant kryžiaus. Kadangi Kristus savo žmogyste buvo esybė visiškai universalė, tai Jam išpuolė turėti reikalą su visuotinąja blogybe, ir todėl toji kova, kurią reikėjo Kristui su ja išlaikyti, begaliniai pralenkia visa, ką prisieina pritirti atskiram žmogui nors visų sunkiausiuose padėjimuose. Kristus gi, pasilikdamas visuomet sąmoningas dieviškąja savo visagale, su pagalba žmogiškosios savo valios pats išsižadėjo jąja naudojęsis, pasidavė visų rūšių moralėms bei fiziškoms kančioms ir laisvai priėmė mirtį ant kryžiaus.

Kristaus skausmų vainike netrūksta jokių kančių, o kai kurios iš jųjų nurodo, lyg duoda progą manyti apie Kristaus dvasios susilpnėjimą; bet tai yra matomoji aberacija, kuri, būdama teisingai suprasta, padeda nors labai sąlyginai nujausti tokią kryžiaus tragediją, kurią visai negalima palyginti su visomis sutvertomis tragedijomis. Ne fiziškos kančios, bet moraliai skausmai, jas lydintieji, pasiekia aukščiausios įtampos, kuri du kartu prasimuša aikštėn ir nors mažumą parodo Kristaus kentėjimo saiką.

Prieš pasiduodant į rankas, kurios turėjo pakelti Jį ant kryžiaus, Jėzus Kristus, tasai Kristus, kuris tikrai visuomet žinojo, jog reik Jam tik tarti žodį savo Tėvui, kad „statytų Jam daugiaus nekaip dvylika angelų pulkų", nujaučia sielvarto valandą ir su kruvinu prakaitu ant veido meldžiasi: „Tėve mano, jei gal būt, teaplenkia mane šioji taurė" *(Mt 26, 39)*. Išsižadėjęs savo valios ir prityręs *visą būtinumo baisumą*, tuoj vėl sutaikina savo valią su aukščiausiąja Apvaizda, tarės: „Vienok ne kaipo aš noriu, bet kaipo Tu".

Paskui, jau būdamas ištęstas ant kryžiaus ir žmonių apleistas, pritiria naują moralę kančią, apsireiškiančią jausme lyg esant Dievo apleistam. „Eli, Eli, lamma sabedtani?" Dideliai sušuko: „Dieve mano, Dieve mano, kodėl mane apleidai?" Atlyginimo aukai buvo jau padaryta viskas; tai žinodamas, Kristus pats apskelbė vienu tik žodžiu: „Atlikta".

Esant Dievažmogiu, nujausti nuo Dievo apleidimą — toksai padėjimas, nors nėra visai mūsų protui suprantamas, tačiau mūsų jausmui liudija apie tragediją, kuri, kaipo *suo genere* vienintelė, negal turėti sau panašių. Apmąstant šitos tragedijos esmę, įsitikriname, jog visų aukščiausias genijus ir visų tobuliausias šventumas, puošiantieji Kristaus žmogystę, įgauna priruošiančiame Atpirkimą Jo kentėjime tokias paslaptingumo dėmes, kurios gamino mumyse nusigandinimo jausmą: jaučiame, kaip pradeda drebėti žemės pagrindas, temsta saulė ir atsiveria karstai, idant iš jų prisikeltų pasimirusieji...

Betarpiškoji žmogaus nupuolimo bausmė buvo mirtis, artimiausioji Atpirkimo pasekmė privalėjo būti tikrai rea-

lė mirties nuveikimo pradžia. Kad Kristus nepadėtų šitos pradžios, Jo darbas nepaliestų prigimtosios tvarkos ir neturėtų vaisingų jai pasekmių. Tuo tarpu, jei nuodėmė yra persiskyrimas, kuris gamina mirtį, tai Atpirkimas yra vienijimosi, kuris tur panaikinti mirties priežastį. Perkeitimas materijos ir suskaldytos būvijos prigimties keičia arba net prašalina ir tuos dėsnius, kurie jose veikia nuodėmės stovyje. Paliuosuota iš nuodėmės dvasiškai materialė žmogystės prigimtis turėjo padėti Kristaus asmenyje naujo stovio pamatą, kame žmogystės gaivalas taptų visai perkeistas sulig dieviškųjų pirmavaizdžių ir su jais susivienijęs įgytų amžinąjį pavidalą per materijos iš numirusiųjų prisikėlimą.

Kristaus kūno ant Taboro kalno persikeitimas pirmą kartą prirengiamai apreiškė naują buvimo stovį, kuomet idėja visiškai perkeičia jąja nešiną ženklą arba materiją ir gamina nemirtingosios grožės vaizdą. Tuo tarpu Atpirkime iš karto buvo pamirštamas nepaprastas paradoksas: kad apgalėjus nuodėmę, arba kitaip, kad apgalėjus mirtį, Kristus pasiduoda mirčiai ant kryžiaus. Šitas paradoksas liktų visai neišrištas, kad Kristus nebūtų iš numirusiųjų prisikėlęs. Tiktai iš numirusiųjų prisikėlimas galėjo galutinai apvainikuoti Jo darbą, ir kaip Atpirkimas principialiai sunaikino mirties priežastį, taip iš numirusiųjų prisikėlimas tegalėjo nuveikti jos pasekmę.

Iš numirusiųjų prisikėlęs Kristus savo kūnu pagamino tokią objektyvią sritį, kuri suvienijo prigimtąją ir viršprigimtąją tvarkas ir kuriai, nuolat augant, lemta perkeisti prigimtąją tvarką sulig viršprigimtųjų pirmavaizdžių esmės. Bet tai jau sudaro Bažnyčios uždavinį, apie ką kalbėsime sekančiame skyriuje, čia tik gal ne pro šalį bus pažymėjus, jog Kristaus iš numirusiųjų prisikėlimas įvyko tokioje tobulos grožės formoje, kuri tegalima kaipo realė sintezė visiškos Tiesos ir aukščiausios Gėrybės.

Tai, kas prigimtoje grožėje apsireiškia fenomenaliai ir laikinai, iš numirusiųjų prisikėlusiame Kristaus kūne įgavo amžinąjį pastovumą. Todėl negalima nepatėmyti, jog dailės problemoje glūdi visuotinojo iš numirusiųjų prisikėlimo tiesos pamatas. Kuo Kristaus gyvenime buvo Per-

sikeitimas ant Taboro kalno, tuo visai žmonijai, belaukiančiai iš numirusiųjų prisikėlimo, yra dailė, keičianti, nors prirengiamai ir fenomenaliai, tikrumos formas pagal viršprigimtąsias idėjas. Dailė priverčia materiją vibruoti akompanuojant Amžinybei.

Bet visiškas materijos perkeitimas, kaipo jos galutinas sudaužymas, įvyksta tiktai ant kryžiaus. „Sulig savo esmės,— sako E. Hello,— kryžius ant žemės — tai it koks baisus reginys. Tai forma, sudaužyta idėjos kūju. Baisi galybė, aštresnė už kardą, pasiekianti *usque ad divisionem animae et spiritus* [19], kuri viską sumaišė, viską sujudino, viską sutvėrė, viską atnaujino: dailę, žiniją, gyvenimą, galę, kuri, regimai nieko nepalietus, pervertė viską iš viršaus iki apačios, neatnešė su savim santarvės, bet karą."

Vienat kryžius yra tasai ženklas, dėl kurio verta gyventi ir mirti, nes jį ir tik jį puošia iš numirusiųjų prisikėlimo aušra.

4. *Tiesa apie Kristaus Bažnyčią*

Metafiziškasis Bažnyčios pagrindas.— Kristaus kūnas.— Idėja bei ženklas.— Šventoji Dvasia.— Bažnyčios vienatinumas ir visuotinumas.— Gyvenimas Tiesoje — tikėjimo neklaidingumas.— Gyvenimas Gėrybėje — šventųjų bendravimas meilėje.— Gyvenimas Grožėje — perkeitimo viltis.— Sakramentai.— Stebuklas.

Matant Kristuje metafiziškąjį būvijos suvienijimą viename visiškai individualiame ir visiškai universaliame pavidale, reik tačiaus mokėti atskirti šiame atvejyje t. v. *sudarančiąją* vienybę nuo vienybės *sudaromosios*. Dvasiškai materialė Kristaus žmogystė apreiškė tik *idealę*, o ne pasiektą jau žmonijos bei pasaulio vienybę, nes Kristus, kaipo realis sudarančiosios vienybės pavidalas, nėra mechaniškasis sudaromosios vienybės sudėtinių rinkinys. Todėl Dieviškasis Įsikūnijimas, apgalėjęs prigimtojo pasaulio būtinumą, nuveikęs potencialiai, bet pasekmingai, t. y. pačioje šaknyje, jo piktumą ir apvainikavęs savo uždavinį iš numirusiųjų prisikėlimu, neišpildė galutinai jau

pasaulio išganymą, bet tik padėjo nesugriaunamąjį šito išganymo pagrindą.

Kad taip iš tikro yra, nurodo mums ir doriškoji išganymo sąlyga. Jau vienkart esame minėję, jog pažangos eigoje tvarinijos laisvė niekuomet nėra Dievo varžoma. Ne pro šalį gal bus čia dar paminėjus sekančius Hello žodžius: „Santaika yra mūsų išgalėje; panorėję galime ją sudarkyti, ir tuomet Dievas, kuris per daug mus godoja, kad mūsų valią nulenkti prie santaikos, ir per daug save godoja, kad lenkti santaiką prie mūsų valios, liepia naujai harmonijai nušvisti, kilti iš netvarkos, kurią mes esam pagaminę".

Dėki Atpirkimo išganymas pasidarė galimu visai tvarinijai, bet tai dar nereiškia, kad jis galėtų įvykti be laisvojo josios pasidavimo Dievo Apvaizdai ir be nuolankumo Jo palaimai. Veiktinas su Kristumi bendradarbiavimas yra būtina sąlyga statymo tų rūmų, kurių kampiniu akmeniu yra pats Dievažmogis Kristus. Šitie bendrai statomieji rūmai ir yra Kristaus Bažnyčia.

Tobulas Dievystės su žmogyste susijungimas sudaro aukščiausiąją Dievažmogio tiesą. Vienatiniu savo asmenim Jis pirmą kartą surišo prigimtąją ir antprigimtąją tvarkas ir, nustatęs visiškąją jųdviejų kongruenciją iš numirusiųjų prisikėlusiame savo kūne, sutvėrė tarpą, kame prigimtojo pasaulio kūniškumas per perkeitimą įgavo amžinąjį pavidalą. Idėja bei ženklas, dvasia bei materija, dūšia bei kūnas ačiū sutaikintam Dievo Išminties ir Galybės veiksmui randa čia galutinąjį savo priešingumo išrišimą. Iš daugelio kūnų tik Kristaus kūnas liko visiškai perkeistas pagal dievažmogiškosios idėjos esmę, o kadangi šioji esmė yra lygiai individuali kaip ir universalė, tai perkeistas Kristaus kūnas irgi įgavo neapriboto visuotinumo ypatybę. Individualiai universalė esmė visiškam savo apsireiškimui reikalauja ir individualiai universalio ženklo. Kristaus iš numirusiųjų prisikėlimas metafiziškąja savo esme yra, taip sakant, Jo kūno išsiuniversalinimas, ačiū kuriam tasai kūnas, kaipo visuotinoji substancija, tapo nauju gaivalu, potencialiai privaliu visai būvijai. Pažymėtina dar čia yra, jog, kalbant apie

Kristaus kūną, reik turėti omenėje visa materialiai dvasiškoji žmogystės prigimtis, nes kūnas tėra tik paviršutiniai pastovus, arba sustingęs, jos reiškinys.

Paminėtas Kristaus kūno išsiuniversalinimas tur savo pagrindą idealės esybinės vienybės sąvokoj. Visumos ir dalių sąvokos pritinka prie prigimtai materialio mūsų pasaulio, atsiradusio kaipo išdava katastrofos, kurios šaltiniu buvo persiskyrimas. Dieviškoji valstybė, negalinti turėti savyje skirstymosi pirmapradės, negal irgi dalintis, *nors mintinai joje ir gal būt atskiriami įvairūs buvimo būdai* (modus) ir atskiros ypatybės. Šventoji Trejybė tarnauja pavyzdžiu, kaip vienų vienintelėj Dievo esybėje atskiriami trys asmens tuo tarpu, kuomet santykiai tarp vienatos ir trejeto šį kartą jokiu būdu neatitinka santykiams tarp visumos ir jos dalių, nes visumos ir dalių sąvokos tėra vien' sąlyginė fenomenalio mūsų pasaulio kategorija. O jei daugybė, panašiai kaip erdvė ir laikas, yra kategorija, charakterizuojanti prigimtąjį pasaulį, tai klaidingai būtų ją taikinti prie dieviškosios esmės, nes, plačiai tariant, logiškosios sąvokos, išreiškiančios fenomenalius pasaulio privalumus, nustoja paprastos savo prasmės mums stengiantis išreikšti jomis šitos esmės gelmes. Todėl nebijokim padaryti iš čia nuoseklią išvadą, jog dieviškosios valstybės vienybė yra toksai stovis, kame dalis prilygsta visumai. Šisai matomai paradoksalis aptarimas tur ne tik logiškąją vertę nurodyta aukščiau prasme, bet irgi teologiškąją, nes galutinai prašalina fenomenalumą iš Dievo sąvokos. Tyrinėjant gi būvijos vienijimosi procesą, galima pastebėti, jog pasiekiama vis integralesnė vienybė ačiū vienlaikiniam individualizacijos bei universalizacijos įvykimui kokybiniai maino visumos ir dalių santykius. Tobulas visuotinosios pažangos objekto *stovis būtų toks, kuriame individualė jo dalis įgytų* pilną visumos turinį ir visuma — atskirų dalių individualumą. Panašūs protavimai privalo mums paaiškinti, kaip suprasti Kristaus kūno išsiuniversalinimą sulig dieviškosios Jo idėjos.

Būvijos vienijimosi procesas, įvykęs prieš Kristui gimstant, pagamino tokią jos vienybę, kurioje niekas ne-

stovi visai skyrium ir niekas neatsieina, kad nepalietus visos būvijos stovio. Energijos pastovumo dėsnis, leidžiąs jai kaitaliotis pagal rūšis, bet užlaikąs kiekybinę jos esmę, padeda mums palyginamai numanyti aukštesnę už materialę būvijos vienybę, būtent metafiziškąją. Kristaus kūnas, kad ir perkeistas, nenutraukė ryšių su visa atliekančia būvija, bet, įgavęs visuotinumo ypatybę, pastojo, kaip visuotinoji substancija, Dievo ir tvarinijos susivienijimui sritimi. Tuo tarpu, kuomet Kristaus kūnas yra metafiziškai neatskiriamas nuo visos būvijos, Jo asmenyje neatskirtinai yra sujungtos dievystė su žmogyste, iš kurių dviejų pastaroji apskritai atstoja Dievažmogyje tvarinio esmę. Tokiu būdu visiškai apdievintas Kristaus kūnas tarnauja realiu ir pastoviu prigimtosios ir antprigimtosios tvarkų susivienijimo tarpu, kurin tačiaus prigimtoji tvarka tegal įeiti vien per perkeitimą fenomenalių savo privalumų.

Taip dalykams stovint, aišku, jog tikru tolimesnės pažangos pagrindu tegal būt tiktai Kristaus kūnas, kaipo metafiziškoji Bažnyčios esmė, nes šitaip Kristaus Tiesa iš tikro apreiškė nesuklystamąjį Kelią prie amžinosios Gyvasties. Apdievintas Kristaus kūnas, kaipo neapribojamai visuotinoji substancija,— štai metafiziškai realis Bažnyčios rūmų pamatas; štai idėja, kuri visam kam suteikia prasmę ir nurodo tvarinijai tikslą, kuomi yra visuotinasis jos apdievinimas. Tai, ką yra pasiekęs pats Dievažmogis Kristus asmeniškai, per Jį ir dėlei Jojo yra pasiektina visai žmonijai, o per žmogų — ir visai būvijai. Jei tobulas Dievo įsikūnijimas *viename individualiame asmenyje* ir pastarojo įgarbinimas yra jau nusidavęs faktas, tai *Dievažmonijos* formavimosi sudaro esminį Bažnyčios siekinį. Bet *kad apsireikšti prigimtajame pasaulyje kaipo tikrai realė* galybė, mistiškoji Bažnyčios idėja — pats Dievažmogis Kristus — tur įgauti matomąjį ženklą, arba tikrai realį šiame pasaulyje pavidalą.

Kiekvienas idėjos apipavidalinimas arba jos jungimas su apčiumpiamuoju ženklu yra įsikūnijimas. Visai tobulas Dieviškasis Įsikūnijimas įvyko Kristaus asmenyje, kurio net žemiškasis kūnas įgijo visus Dievažmogystės priva-

lumus, ką aukščiau ir esame vadinę Jo kūno išsiuniversalinimu. Dieviškąją idėją ir žmogiškąjį ženklą čia tobulai suvienijo vienatinis Kristaus asmuo. Šitas gi asmuo yra vienintelis, vienatinis ir visuotinas Bažnyčios, kaipo besitveriančiosios Dievažmonijos, pagrindas, kitaip sakant, yra absoliučia jos idėja. Dievo viešpatystė, kurios pamatas randasi Dievažmogio asmenyje, tur rasti ir Bažnyčioje atsakančią materialę formą, kuri, atstovaudama žmogystės gaivalą, galėtų tobulintis, augti ir plėtotis turėdama tuo pat laiku niekuomet nesugriaunamą, neatskiriamą ir nepakeičiamą pagrindą. Dievažmonijos apsireiškimas regimajame pasaulyje ir yra dvejopų veiksnių sutaikinimas, iš kurių dviejų vienas yra visų tobuliausias Dievažmogis ir kaipo toksai nekenčiąs pačiame savyje jokių keitimųsi, jokio proceso ir tolimesnio išsitobulinimo, o antras — žmogiškasis gaivalas, veikiantis sulig doriškųjų paliepinių, stengiantis todėl išsitobulinimo ir susiderinimo su pirmuoju veiksniu visiškoje laisvėje.

Taigi Bažnytinio proceso pažangoje plėtojas, keičiasi ir persiesybina žmogiškasis gaivalas, kad, pasiekęs aukščiausį apdievinimo laipsnį, susijungtų amžinojon vienybėn su Kristaus kūnu ir tuo pačiu pastotų, taip sakant, šito kūno nuosavybė. Teisingai todėl sakoma, jog Bažnyčios plėtojimasis yra tikras Kristaus kūno augimas, nes žmogiškasis gaivalas stengiasi čia prie Kristaus kūno pilnybės. Materialio ženklo persiesybinimas sulig nematerialės idėjos sudaro esminę šito proceso formą. Galutinam Dievažmonijos susitvėrimui reikalaujama, kad jos idėja nešina materija persikeistų, *išsiuniversalintų kiekviena savo dalele* ir tokiu būdu pasiektų visiškos su tobula savo idėja kongruencijos. Toksai visuotinas per apdievinimą persiesybinimas ir yra ne kas kita, kaip visuotinojo iš numirusiųjų prisikėlimo esmė; bet tai jau yra galutinas Bažnyčios tikslas, pasiekiamas gale viso Bažnytinio proceso.

Skiriant Bažnyčioje amžinai tobulą dieviškąją idėją ir išsitobulinantį materialį ženklą, kuriuo, plačiai tariant, yra žmogystė, visai teisingai bus paklausus, kokiu būdu šiuodu idėja bei ženklas jungiasi su savim vienybėn, nes rinktiniame Dievažmonijos formavimesi individualis as-

muo negal jungti dievystę su žmogyste taip pat, kaip tai įvyko Dievažmogyje.

Vienybės pavidalas materialiuose kūnuose yra nematerialė pirmapradė. Ta jėga, kuri riša vienybėn daugiariopus kūno sudėtinius, nėra vienas iš šitų sudėtinių, bet lygiai yra privali kiekvienam iš jųjų. Tuo tarpu vienybės pavidalas, materialiai apčiumpamas, tėra tik nematerialės *dvasios* (plačia prasme) reiškinys, nes dvasia, sulyginant su materija, yra pirm visa ko vienybės apreiškimu.

Dievo Dvasia, sklendenusi virš virpančio chaoso vandenyno ir buvusi gaminančia materialę vienybę pirmaprade, pasilieka vienijimo veiksniu ir tuomet, kuomet nužengia ant žemės Šventosios Dvasios pavidale, kad pagaminus dvasiškąją Bažnyčios vienybę. Koki nuostabi paralelė kosmoso ir Bažnyčios įkūrime! Vėl susekėme pėdsakus vienatinės Išminties, kuri lygiai dalyvavo kaip sutvėrime mažiausio krislelio, taip ir stebuklingiausios Kristaus Bažnyčios. Šventoji Dvasia yra Bažnyčioje tasai gaivalas, kuris apreiškia visuotinąją idėją — Kristų — ir jungia ją su jąja nešinu materialiu ženklu. Vienintelės mistiškosios idėjos visuotinumas ir regimojo ženklo vienatinumas — štai du svarbiausiuoju tikros Bažnyčios privalumu, įgytu per Šventosios Dvasios nužengimą.

Ženklo vienumas tveria regimąją Bažnyčią, idėjos gi *vienumas tveria t. v. neregimąją* Bažnyčią. Pirmoji yra apreiškianti antrąją formą, tačiaus jiedvi kartu sudaro vienintelę ir visuotinąją Bažnyčią, pasilikdami tarp savęs tolygiuose santykiuose, kaip dūšia bei kūnas viename asmenyje. Bažnyčios kūną tveria visuotinas tikinčiųjų surinkimas, suvienytas viena apaštališkąja hierarcija, vienu dogmatiškuoju išpažinimu ir vienu sakramentaliu gyvenimu. Augantis Kristaus kūnas nurodyta aukščiau prasme yra Bažnyčios dūšia, kuri su pagalba Šventosios Dvasios gyvenina Bažnyčios kūną ir suteikia jam savo esmės privalumus. Todėl Bažnyčios gyvenimas, anot teisingo ir gražaus krikščionių išsitarimo, yra *gyvenimas Kristuje,* kaipo aukščiausioje Tiesoje, Gėrybėje ir Grožėje. Mes jau žinome, kokiu būdu šitie trys atributai taikintini yra prie metafiziškosios Kristaus esmės, o dabar turime numanyti,

kaip apsireiškia Bažnyčios gyvenimas Kristuje kaipo tokiame.

Bent kiek vėliau po Kristaus pasikėlimo dangun, per Sekminių dieną, įvyko *nusidavimas, kuris suteikė* Bažnyčiai mistiškojo organizmo ypatybes ir kuris žinomas yra Šventosios Dvasios nužengimo vardu. Parinktieji Kristaus mokiniai išsipildė vienatinės Tiesos Dvasios, ir vakar dar buvusieji paprastais žvejais, neragavusiais mokslo ir didesne savo dauguma neatsižymėjusiais genijumi, apreiškė pasauliui mokslą, kuris paskui sugebamas yra per du tūkstančių metų ir iki šiolei nėra išsemiamas savo išmintimi. Pastariesiems vadovaujant, paprastieji Kristaus pasekėjai jungiasi bendrijosna tikinčiųjų, kurie viešajame savo gyvenime pasiekia ypatingą šventumą ir tokią skaidrią susipratimo šviesą, kad ji labai veikiai gal tarnauti nuo Šventosios Dvasios įkvėpimo liudytoja. Visiškas *įsitikinimas Tiesos Dvasios vienybėje, spinduliuotoje* žemiškuoju Tiesos gyvenimo iškilmingumu, gerai dar atmenamas neišpasakomai patraukiantis Kristaus asmens puikumas, gyvas nuo įvykusiųjų akivaizdoj stebuklingiausių apreiškimų įspūdis, stipriai bei apčiumpamai apkrikštytųjų nujaučiamas prigimties persiesybinimas, viešas sakramentalio gyvenimo betarpiškumas, galutinas Kristui pasiaukojimas — šitas viskas suteikia pirmųjų krikščionių bendrijoms tokią kalnus perkeliančią veiksmo galę ir tokį pagirtiną nekantrumą laukime visiškojo Dievo viešpatystės išsipildymo, kad jų gyvenimas ne tik ilgai dar pasiliks mums aukštu idealu, bet dargi visuomet tarnaus turtinga medžiaga sprendimui apie tai, kuo pasižymi *Bažnyčios gyvenimas Kristuje.*

Įsidėmėjus į vidinius pirmųjų krikščionių gyvavimus, negalima nestebėtis, jog tos tiesos, kurios taip dažnai yra mums atitrauktomis idėjomis, nuvokiamomis vien su pa*galba logiškojo samprotavimo, turėjo jiems* reikšmę realių faktų, kuriuos jie pergyvendavo taip, lyg erdvė bei laikas neskyrė jų nuo šitų tiesų objekto. Panašiai, pavyzdžiui, buvo nujaučiami Bažnyčios vienatinumas bei *visuotinumas, viešasis* šventųjų *bendravimas, visuotinasis* iš numirusiųjų prisikėlimas. Toksai jausmo visuotinumas,

randąs absoliutų patvirtinimą dogmatiškajame visos Bažnyčios išpažinime, apsireiškiančiame per individualį Kristaus pavaduotojo įkvėpimą, *nustatydavo regimai pastebimą* gyvenimo Tiesoje vienybę.

Vienybei Tiesoje atitikdavo vienybė bendravime. Taip vadinamasis šventųjų bendravimas, kaipo esybinė tikinčiųjų vienybė visų laikų ir stovių, buvo pirmiesiems krikščionims ne teoretiškoji idėja, bet realis mistiškojo jų gyvenimo Kristuje pajautimas. Romos katakombose galima rasti daugelį šiam apsireiškimui paliudijimų, skaitant gyvųjų krikščionių į pasimirusius atsišaukimus, išgriaužtus ant kapų pastarųjų. Pajautimas mistiškosios visų vienybės Kristaus šventume buvo pirmuosiuose krikščionyse tiek stiprus, kad jie stengdavos ir nujėgdavo suteikti net materialiam savo gyvenimui vienybės dėmę ekonomiškųjų bendrijų pavidale.

Bet jei viešasis šventųjų bendravimas, taip sakant, pralenkdavo erdvės ribas, tai nekantriai pirmųjų krikščionių laukiamas visuotinasis iš numirusiųjų prisikėlimas pralenkdavo laiko ribas. Persiesybinęs kūniškumas, arba, kaip kitados vadindavo patys krikščionys, mūsų kūno pavasaris, įeidavo į jų pasaulėžvalgą kaipo didžiai svarbi organiškoji dalis. Apšvęsdami sakramentais materialį gyvenimą ir belaukdami naujo ir amžinojo kūno pavasario, jie mokėjo branginti regimojo pasaulio grožę ir jąja naudotis kaipo pavidalu idealio savo pasaulėžvalgos turinio išreiškimui. Kaip ir viskas katakombose, jųjų dailė, jungianti šventumą su grynai žmogiškuoju genijumi, apreiškia aukščiausį gyvenimo džiaugsmą, dvasios giedrumą ir niekuo nesudarkomą ramumą, kuris privalus yra tik žmonėms, pasiekusiems visa savo esybe gyvenimo sintezę. Taigi kuomet senobės pasaulis, pritvinkęs skepticizmo, jautulingų pageidavimų ir šiaip jau visokeriopo nihilizmo, virsdavo griuvėsiais, įkvėptoji *Roma sotteranea* [20] įkūnijo savin aukščiausius Tiesos, Vienybės ir Grožės idealus.

Pamatiniai Bažnyčios gyvenimo apsireiškimai įgavo jau pirmųjų krikščionių bendrijose, t. y. nuo pat pradžios Bažnyčios įkūrimo, visai konkrečią formą, kuri ačiū in-

tensyviam visuotinumo jausmui buvo jųjų apčiumpama dėl kai kurių priežasčių net stipriau negu paskui, kuomet Bažnyčios susilaukė dogmatiškųjų savo ypatybių aptarimų. Grynai racionalės pirmapradės stoka pirmutiniais Bažnyčios laikais buvo papildoma nepaprastu betarpiškumu mistiškosios Bažnyčios esmės pergyvenimuose, kuriais yra trys kardinalės krikščionių dorybės — tikėjimas, meilė ir viltis. Šios trys kardinalės dorybės randa savo pagrindą metafiziškoje Bažnyčios esmėje ir atitinka trims jos gyvenimo formoms. Gyvenimas Tiesoje sužadina tikėjimą ir gamina neklaidingą dogmatiškąjį išpažinimą; gyvenimas Gėrybėje sužadina meilę ir gamina viešąjį šventųjų *bendravimą*; gyvenimas Grožėje sužadina viltį ir gamina perkeitimą, vedantį per sakramentus prie visuotinojo iš numirusiųjų prisikėlimo. Paeiliui pasistengsime išaiškinti metafiziškus bei doriškus visų trijų Bažnyčios gyvenimo formų pamatus.

Daugiariopus Bažnyčios sudėtinius Šventoji Dvasia riša į vienatinį mistiškąjį organizmą ir sudarytą tokiu būdu vienybę jungia su Kristumi. Nors Bažnyčia yra rinktinis organizmas, tačiaus jai lygiai privalūs yra kaip individualumas, taip ir visuotinumas. Šias ypatybes, kaip sakyta, jinai įgauna ne per žmogiškąjį savo gaivalą, bet per vienatinės Šventosios Dvasios veikimą, kuriuo jai suteikiami esminiai dievažmogystės privalumai, nes tūlas Kristaus ir Bažnyčios *bendravaizdingumas* yra būtina įjdviejų jungimosi sąlyga; o dėlei šitos priežasties pirm visa ko reikalaujamu yra du minėtuoju Bažnyčios privalumu. Padarius iš čia tolimesnę išvadą, reikės pripažinti, jog pavienio žmogaus gyvenimas Kristuje tegalimas vien tarpininkaujant Bažnyčiai. Dalykas tame, kad negalima atsistoti santykiuosna su Kristumi nepasigaunant Šventosios Dvasios pagalbos, o kadangi, Kristui pasikėlus dangun, Šventosios Dvasios veikimas į būviją apsireiškia pastoviame Bažnyčios pavidale, tai prieiti prie Kristaus neįėjus į mistiškąjį Bažnyčios tarpą jokiu būdu nebegalima. Be to, ir nurodytas ką tik Kristaus ir Bažnyčios bendravaizdingumas, kaipo būtina vienijimosi sąlyga, netelpa pavieniame Bažnyčios naryje.

Būdama Šventosios Dvasios nešėja ir neišvengiamąja tarp Kristaus ir žmogaus tarpininke, Bažnyčia privalo patenkinti visas žmogaus esybės galybes — protą, valią, jausmą. Kitaip sakant, Bažnyčia, kaipo vienatinis Dievažmonijos organizmas, privalo turėti galę pažinti Tiesą, geisti Gėrybės ir jausti Grožę. Bet Bažnyčios protu, valia, jausmu negal būti protas, valia, jausmas pavienių žmonių, nes kiekvieno atskirto nuo vienybės žmogaus gyvenimas pritvinkęs yra prieštaravimo, nuodėmės ir disharmonijos. Bažnyčios gyvenimu negal irgi būti rinktinis visų tikinčiųjų gyvenimo agregatas, nes šiame atvejyje Bažnyčios esmę sudarytų gryna abstrakcija. Pasilieka pripažinti, jog Bažnyčia, kaipo realis organizmas (tiesa, mistiškas), tur savo individualį gyvenimą, kuriam statiškąją vienybę suteikia metafiziškasis jos pagrindas — Kristaus kūnas, o dinamiškąją — organizuojanti pirmapradė — Šventoji Dvasia. Bet jeigu taip, tai individualiam Bažnyčios protui privalus yra neklaidingumas, valiai — šventumas ir jausmui — skaistumas. Todėl pažinamoji jos tiesa, pageidaujamoji gėrybė ir nujaučiamoji grožė atsižymi visuotinumu, pajėgiančiu tobulai patenkinti kiekvieno bei visų žmonių dvasios reikalavimus. Panašiai kaip vieną tiesos žodį gal klausyti ir pasisavinti daugelis žmonių, taip tobulas Bažnyčios gyvenimas gal vienu laiku apsireikšti nesuskaitomuose jos išpažintojuose. Nors tasai apsireiškimas ir nebus kiekviename visiškas ir visuose vienodas, nes tai priguli nuo doriškosios kiekvieno vertės, tačiaus Bažnyčios gyvenimas apima visus jos narius ir mažiau ar daugiau suteikia visiems savo ypatybes.

Išdėstytieji aukščiau protavimai ypač svarbūs yra supratimui Bažnyčios pažinimo būdo. Dėlei nurodytos jau priežasties Bažnyčios pažinimą nesudaro nei pavienios atskirų jos narių nuomonės, nei jų dauguma, nei jųjų rinkinys. Individualiai pažinančio proto tikrumas visuomet pasižymi sąmonės suvienijimu. Kalbant gi apie Bažnyčios sąmonę, reik turėti omenėje dieviškosios bei žmogiškosios jos sąmonės vienumą ir esybinį jųdviejų suvienijimą. Dieviškojoje savo esmėje, arba savo idėjoje, Bažnyčios protas tobulai sugeba amžinąją ir absoliučią Iš-

mintį — Kristų, ir todėl, iš vienos šalies, tiesos pilnumas buvo Bažnyčiai suteiktas draug su jos įkūrimu, nes pasiturėjimas tiesa priguli prie mistiškosios josios esmės. Iš antros gi šalies, matomasis Bažnyčios ženklas, kuriuo yra žmogiškasis gaivalas apskritai, o šįkart — žmogiškasis protas, užlaikydamas regimąjį sąmonės vienumą, apreiškia, Bažnyčiai augant, vis plačiau ir tobuliau tą tiesą, kuri gyvuoja jos gelmėse kaipo amžinai tobula dieviškoji idėja — Išmintis. Tokiu būdu, jeigu Bažnyčios pažinimas, kristalizuojantisis dogmatiškajame jos moksle, yra tik prasiskaidrinimas, arba pasirodymas aikštėn, gyvuojančios joje pačioje dieviškosios tiesos, tai dogmatiškasis Bažnyčios išsiplėtimas yra tikslus ir nuosakus procesas, negalintis suklysti, sau prieštarauti ar sustoti beaugant. Taigi ir šituo atžvilgiu neklaidingumas yra būtinas Bažnyčios pažinimo privalumas lygiai taip, kaip ir individualumas ir sąmonės vienumas.

Sudedant sintezėn šiuos tris privalumus, nesunku įsitikrinti, jog formaliai neapribojama žmogaus dvasia nors pati savaime ir nėra Bažnyčios pažinimo išreiškėja, tačiaus vienat jinai tegal tarnauti konkrečia forma, kuria, kaipo įrankiu, naudojasi Šventoji Dvasia neklaidingųjų savo tiesų apreiškimui. Individualis žmogaus protas, užlaikydamas sąmonės vienumą, įgauna tuomet Šventosios Dvasios įkvepiamąjį turinį, kuris organiškai gyvuoja visoje Bažnyčioje. Toksai individualis Bažnyčios pažinimas žmogiškosios dvasios formoje su pagalba Šventosios Dvasios — įkvėpėjos ir atsieina popiežiaus asmenyje, kuomet jis, kaipo visos Bažnyčios galva, mokina *ex cathedra* [21].

Atitinkantis metafiziškajai Bažnyčios sąrangai popiežystės įsteigimas buvo paties Kristaus nustatytas ir patvirtintas net atžvilgiu į dogmatiškąją jos reikšmę.

Kristus, paklausęs vienkart savo mokinius, ką bemano apie jį žmonės, išgirdo atsakymą, jog vieni laiko jį už Joną Krikštytoją, kiti už Eliją, kiti vėl už Jeremiją arba už vieną iš pranašų. Ir antrą kartą paklausė Kristus savo mokinius: „Bet jūs ką sakote mane esant?" Tuomet visų savo draugų vardu atsiliepė Simonas šitais žodžiais: „Tu esi Kristus — gyvojo Dievo sūnus". Kalbai užėjus apie

aukščiausiąją dievažmogystės tiesą, t. y. apie svarbiausiąjį krikščionystės dogmatą, pirmas prabilsta apaštalas Simonas ir trumpais, bet aiškiais žodžiais aptaria dogmato esmę. Kristus tuoj paliudijo, jog Simonas ne savo žmogiškąja gale, bet Dievo padedamas yra padaręs šitą išpažinimą: „Palaimintas esi, Simone, Jonos sūnau, nes ne kūnas ir kraujas tai apreiškė tau, bet mano Tėvas, kursai yra danguje". Ir čia Simonas gauna vardą Petro, kaipo nepajudinamosios Bažnyčios uolos: „O aš taipo jau sakau tau, jog esi Petras, o ant tos uolos pastatysiu mano Bažnyčią, ir pragaro vartai jos neapgalės" *(Mt 16, 13—18).* Baugus ir pasiduodąs gaivališkiems žmogiškosios savo prigimties judesiams ir net užsitarnavęs nuo Kristaus dėlei šitos priežasties pagundintojo-šėtono pavadinimą, apaštalas Simonas, būdamas Tiesos Dvasios įrankiu, pastoja Bažnyčios uola — šv. apaštalu Petru. Evangelijos lyg tyčia pabraukia žmogiškąsias Simono silpnybes, kad nurodžius, jog ne žmogiškasis jo pašaukimas, bet paskyrimas iš viršaus nustato jo autoritą Bažnyčios gyvenime. Pažymėtina yra dar, jog tas pats šv. Petras, apkrikštytas Dvasios liepsna per Sekmines, pirmas pakėlė balsą ir mokino Tiesos Dvasioje. Neklaidingo jo balso klausomės ir iki šiolei, kuomet jisai prataria per savo įpėdinius nuo apaštališkojo sosto ir nurodo nesuklydomąjį Bažnyčios kelią.

Taigi dogmatiškasis Bažnyčios išpažinimas, kaipo jos gyvenimo Tiesoje išdava, auga iš pagrindo, kuriuo yra pats Dievažmogis Kristus, ir realiai apsireiškia individualėj Bažnyčios sąmonėje, kurios nešėju yra Romos popiežius, kuomet jis daro dogmatiškąjį išpažinimą visos Bažnyčios vardu *(ex cathedra),* o ne kaipo pavienis jos narys, vienatinis asmuo.

Būdamas matomuoju individualės Bažnyčios sąmonės nešėju ir įkvėptuoju jos išreiškėju, popiežius tačiaus pats savaime jos nesudaro. Pasiturinti dieviškosiose savo gelmėse visiškąja Tiesa, Bažnyčia pažengiamai savinos ją*ą* ir savo žmogiškajam gaivalui. Dogmatiškajame išsiplėtime ir auga tik žmogiškoji Bažnyčios sąmonė tuo tarpu, kuomet pilnas dogmatijos turinys mistiškai buvo Bažnyčiai

suteiktas draug su jos įkūrimu. O kadangi savo eile individualis Bažnyčios gyvenimas suteikia nuosavas savo ypatybes jos išpažintojams (tiesa, nevisiškai, nes adekvačiai išreikšti Bažnyčios esmę galėtų vien Dievažmogis), tai tikinčiųjų gyvenime nors ne visai sąmoningai ir kitąkart slepiamai, bet visuomet gyvuodavo visos kardinalės krikščionystės tiesos.

Dogmatų gyvavimas tikinčiųjų tarpe galima paaiškinti sekančiu būdu. Individualis Bažnyčios gyvenimas yra nuolat pastovus veiksnys, kuris, veikdamas kiekviename jos išpažintojuje, nenumatomai jungiasi su visais priepuolingais jo asmeniškumo prikislais. Tyrinėjant daugybės išpažintojų gyvenimą, galima patėmyti sulig tikėtinumo teorijos, kaip pastovus bažnytinis veiksnys pasiliuosuoja nuo priepuolingų savo prikislų ir prasimuša aikštėn kaipo tikslingai veikiantis dėsnis. Dėlei šitos priežasties rinktinio tikinčiųjų gyvenimo tiesa, kaip ir individualis popiežiaus įkvėpimas, tur bendrą šaltinį individualėj Bažnyčios sąmonėj, ir todėl nėr ko bijotis, kad galėtų kilti prieštaravimas tarp popiežiaus išpažinimo ir pagrindinio išpažintojų tikėjimo. Tačiaus išmintingumas, kaipo viena iš Šventosios Dvasios dovanų, draudžiąs gundinti Viešpatį Dievą, neleidžia irgi popiežiui ignoruoti tikinčiųjų balsą, kuris gal duoti progą naujiems dogmatiškiems aptarimams ir tarnauti prirengiamuoju akstinu popiežiaus įkvėpimui. Šiam tikslui atsako tradiciniai šaukiamos Santarybos, kurios atstoja visus tikinčiuosius. Patartinio Santarybų balso rimtumas remiasi nurodyta pastarųjų gyvenimo tiesa, bet visgi jos, neturinčios individualės sąmonės vienumo, negal turėti visai viltingą neklaidingumo garantiją ir todėl negal pavaduoti popiežių išimtiname jojo dogmatiškajame veikime, nes šitas veikimas dėl išdėstytųjų jau priežasčių tur reikšmę pats savaime *(ex sese)*, net be Santarybų sutikimo *(etiam sine consensu Ecclesiae)*.

Taip nurodo Bažnyčios gyvenimas Tiesoje. Protavimai, kuriais naudojomės šiame dalyke, *mutatis mutandis* [22] yra taikintini ir prie jos gyvenimo Gėrybėje. Bažnyčios valiai panašiai privalūs yra individualumas, valiaujančios sąmonės vienumas ir šventumas. Individualis šitų privalumų

nešėjas ir išreiškėjas tegal būti vienat tas pats Romos popiežius, vienintelis Kristaus pastatytas Dievo Viešpatystės raktininkas. Kristaus žodžiai, tartieji šv. apaštalui Petrui: „Ir duosiu tau raktus dangaus Karalystės. Ką tiktai suriši ant žemės, surišta bus danguje. Ką vėl išriši ant žemės, išrišta bus danguje" *(Mt 16, 19)*, neleidžia abejoti, jog šv. Petrui buvo Kristaus suteikta išimtinoji Bažnyčioje valdžia, apreiškianti aukščiausią jos valią. Šitą vyriausiąją popiežiaus valdžią reik skirti nuo jo kunigystės valdžios, kuri, prigulėdama prie sakramentalio Bažnyčios gyvenimo, yra pas jį bendra su visa dvasiškija.

Taigi teoretiškajam popiežiaus veikimui atitinka praktiškasis jo uždavinys, nes, kad iš tikro būtų pajudinamąja Bažnyčios uola, popiežiui negana būti neklaidinguoju tiesos liudytoju, jam reik dar geisti teisybės, kaipo aukščiausios gėrybės, ir stengtis jąją visiškai įvykinti regimoje Bažnyčios srityje. Kitaip sakant, tuomet, *kuomet popiežius išreiškia individualę Bažnyčios valią, jis negal nusižengti* arba įeiti kompromisan su piktuoju. Tokiu būdu nebegalima apsistoti ant teoretiškojo popiežiaus neklaidingumo, o būtinai privaloma dar pripažinti jam aukščiausiąją valdžią, apreiškiančią šventąją visos Bažnyčios valią, nes visuose svarbiuose viešojo Bažnyčios gyvenimo atvejuose ir visose organizuotose jos pastangose kovoje su pragaro vartais reikalingas yra matomas ir individualis Bažnyčios valios apsireiškimas.

Šitokia valdžia buvo tikinčiųjų visuomet pripažinoma popiežiui, įsivaizdinant jį, kaipo paties Kristaus vietininką, vienintelių Dievo Viešpatystės raktininku. Tiesa, ne visur ir ne visuomet vienodai buvo suprantama jo valdžios kompetencija, ir net iki šiam laikui tasai klausimas negavo tokio aiškaus dogmatiškojo išrišimo, kaip, pavyzdžiui, popiežiaus neklaidingumas. Bet, sugretinus šituodu klausimu, nesunku įsitikinti, jog jųdviejų išrišimas privalo būti visai analogiškas, būtent: jeigu popiežiui, kaipo išreiškėjui individualio Bažnyčios proto, privalus yra neklaidingumas, tai jam irgi, kaipo išreiškėjui individualės Bažnyčios valios, privalus yra šventumas.

Kaip suprasti pastarąją popiežiaus prerogatyvą *in ac-*

tu [23], gal mums paaiškinti jo neklaidingumo sąlygų apsprendimas. Dogmatiškojo popiežiaus neklaidingumo apsireiškimas tegalimas esant akivaizdoj dviem sąlygom — materialiai bei formaliai. Materialė sąlyga reikalauja, kad dogmato turinys prigulėtų prie tikėjimo arba doros srities, t. y. prie *teoretiškosios* bei *praktiškosios* Bažnyčios pasaulėžvalgos. Formalė gi sąlyga nustato, jog dogmatu tegal pastoti vien toji tiesa, kurin viešai ir aiškiai paliepiama tikėti visai Bažnyčiai. Nors popiežiaus valdžios šventumas netur dar, kaip sakyta, panašių tvirtai nustatytų savo apsireiškimo sąlygų, tačiaus Vatikano Santarybos aptarimuose randame jau gerokai medžiagos sprendimui apie šitą klausimą. Tarp ko kitko čia pažymima, jog aukščiausioji popiežiaus valdžia, be tikėjimo ir doros dalykų, dar apima Bažnyčios discipliną ir jos valdymą, jog vyriausias popiežiaus teismas dvasiškosios kompetencijos srityje yra galutinas ir todėl nepakenčia jokios apeliacijos į visuotinąją Santarybą, nes Romos popiežius tur aukščiausiąją ir visiškąją valdžią visoj Bažnyčioj. Šitokia valdymo ir ganymo valdžia, patvirtinta jau ne kartą šv. Petrui paties Kristaus žodžiais, randa išaiškinimą ir apgynimą tame, jog jinai apreiškia individualę Bažnyčios valią, kuri pati savaime yra šventa. Tačiaus panašiai kaip ne kiekvienas intelektualis popiežiaus veikimas išreiškia individualį Bažnyčios protą, taip irgi ne kiekvienas popiežiaus valdžios aktas išreiškia individualę Bažnyčios valią. Formalės bei materialės popiežiaus valdžios šventumo sąlygos dogmatiškai nėra dar tvirtai nustatytos, matomai dėlei tos priežasties, kad šiaip jau apskritai bažnytinės ir pasaulinės valdžios ribos nepratęstos dar visai aiškiai ir nekilnojamai. Nepasileisdami gi į platesnį šito klausimo gvildenimą, čia tik pabraukiame svarbiausią antprigimtąją popiežiaus valdžios ypatybę.

Gvildenant, kokiu būdu dogmatiškasis popiežiaus neklaidingumas taikinosi su visų Bažnyčios narių tikėjimu ir kaip visuotinosiose Santarybose harmoningai jungiasi ir viens antram pritaria tikinčiųjų balsas ir individualis popiežiaus įkvėpimas, buvo padaryta išvada, jog apreiškimas per tikėjimą ir apreiškimas per įkvėpimą susideda

organiškojon sintezėn. Tokia pat popiežiaus ir tikinčiųjų sutartinė pasiekiama ir Bažnyčios valios srityje.

Dieviškosiose Bažnyčios gelmėse gyvuoja visų tobuliausia Gėrybė — *Dievažmogis Kristus*, kuris suteikia Bažnyčios valiai visiškąjį šventumą. Tasai šventumas, iš vienos šalies, apsireiškia popiežiaus, kaipo aukščiausiojo Bažnyčios valdytojo, veikime, o iš antros šalies, jos išpažintojų gyvenime jiems taikinant asmeniškąją savo valią su šventąja Bažnyčios valia. Pirmajame atvejyje šventumas privalus yra valiai-valdžiai, antrajame gi — valiai-nuolankumui, bet abiem kartam jo šaltinis slepiasi individualėj vienintelės Bažnyčios valioj. Iš čia eina tasai ankštas popiežiaus ir šventųjų sąryšis, kuris, sulig gyvuojančio Bažnyčioj padavimo, *tikinčiųjų įsivaizdinamas* šv. apaštalo Petro raktininko asmenyje.

Kiekvienas individualio Bažnyčios gyvenimo apsireiškimas pavieniuose jos išpažintojuose yra šventas, nors pastarieji patys savaime toli gražu ne visuomet ir nevisiškai yra tobuli. Šventasis gi žmogus yra tasai, kame dėlei visiškojo Bažnyčiai pasidavimo individualis jos gyvenimas įgavo didelį pastovumą. Bažnytinio gyvenimo ypatybės apsireiškia šventajame žmoguje nepaprastai stipriai, nes tik Kristaus kūno privalumai ir įkvepiantis Šventosios Dvasios veikimas gamino ypatingą šventumo spalvą, ir negalima sau įsivaizdinti tikrai šventąjį žmogų šalia Visuotinosios Bažnyčios, nors aukštai dorų žmonių gal būti visur. Dorumas galimas prigimtoje tvarkoje, šventumas gi, būdamas prigimtosios ir antprigimtosios tvarkų sintezė, tegalimas vien jųdviejų sutaikinimo srityje, t. y. Bažnyčioje.

Panašiai kaip vienintelėj Bažnyčios sąmonėj bendrauja tikėjimu visi jos išpažintojai ir taikinas su individualiu popiežiaus įkvėpimu, taip Bažnyčios šventume bendrauja meile visi tikintieji, pasiduodami jos valiai, ir taikinas sutartinėje su aukščiausiąja popiežiaus valdžia, išreiškiančia individualiai visos Bažnyčios valią. Šventųjų bendravimas apima gyvenimą ne tik šventųjų, bet tiek ir visų Bažnyčios narių, kiek jie, įeidami jos organizman, priguli prie josios gyvenimo. Vienu žodžiu, šventųjų

bendravimo sąvokoj glūdi idėja visiškosios vienybės tų-jų, kurie prisidėjo ar prisideda prie Bažnyčios: visi pasimirusieji Bažnyčios išpažintojai — šventieji ir šiaip jau paprasti ir visi gyvenantys jos nariai gyvuoja visuotinoje josios bendrijoje, kurios pamatu yra išsiuniversalinęs Kristaus kūnas ir organizuojančia pirmaprade — Šventoji Dvasia.

Antropogoniškojo proceso pagaminta per individualizaciją bei universalizaciją žmonijos vienybė prigimtoje tvarkoje tėra tik prirengiamoji Dievo Viešpatystės panašybė. Giliausioji Bažnyčios esmė nepriklauso erdvės bei laiko dėsniams, nes jokios rūšies persiskyrimas nėra jai privalus. Materialio mūsų pasaulio nepraslinkamumas, dėl kurio kiekvienos esybės gelmės neprieinamos yra visoms kitoms, nuveikiamas tose jojo srityse, kurios įeina Bažnyčios tarpan. Aukščiausiuoju šitaip augančios vienybės reiškiniu yra moralės dėsnis, ačiū kuriam kiekvienas naudojasi nuopelnais visų ir visi — nuopelnais kiekvieno, panašiai lyg kiekvienas būtų kaltas už visus ir visi — už kiekvieną. Ir kartu rinktinumas visų šitoj vienybėj suteikia aukštesnį individualumą kiekvienam. „Sudaryti savyje vienybę visų ir saugoti individualumą kiekvieno — štai Bažnyčios uždavinys",— sako E. Hello. Ir iš tikro Bažnyčioje pasiekia aukščiausios formos tasai visuomeniškasis susibendravimas, kuris mažiau ar daugiau apsireiškia kiekvienoje draugijoje. Pamatinį jojo dėsnį išreiškia nuomonė, jog didžiausias susibendravimas gamina plačiausią individualumą. Jei pavienes draugijos individualybes laikyti už atskirus elementus arba junginius, tai, susidėjus šitiems junginiams *organiškojon* vienybėn, kiekvienas iš jų tur pasisavinti esminį visų kitų junginių turinį. Tokiu būdu individualis kiekvieno elemento turinys yra tik savitas visų junginių sudėstymas *(permutation)*, kurį organizuoja pirmykštis aktyvusis elemento individualumas. Aišku, jog elementų individualizacija ir universalizacija randasi čia priežastinguose santykiuose, juo didesnis bus elementų skaičius ir siauresnis jųjų susibendravimas, juo platesniu bei integralesniu bus kiekvieno elemento individualumas.

Ieškodami atitinkančių panašybių mūsų pasaulyje, pastebime bevielį telegrafą, kurio tinklas atmena draugijos susibendravimą. Elektros judesys viename aparate skrenda apskritomis bangomis į visas šalis ir gamina atbalsius tolimiausiuose aparatuose. Vienu laiku kiekvienas aparatas yra elektros siuntėjas ir gavėjas: kiekvienas siuntinys visų aparatų gaunamas ir visi siuntiniai gaunami kiekvieno aparato. Taip apsireiškia aukščiausioji mechaniškojo pasaulio organizmo vienybė, kuri sulig pamatinių kongruentiškojo paralelizmo dėsnių (apie ką bus kalbama plačiau sekančiame skyriuje) tėra tik psichiškojo žmonijos susibendravimo panašybė. Kiekviena mintis, valios pastanga ir kiekvienas jausmas taip ar šiaip paspalvina tąjį psichiškąjį tarpą, kuriame ir kuriuo mes gyvename. Ir nors šitas tarpas lygiai nenumatomas yra, kaip oras, kuriuo dūsaujame, ir lygiai nepastebimas, kaip eteras, kuris gyvenina mūsų kūną, tačiaus jisai yra neabejojama vidinio mūsų tardymosi išvada.

Grįžtant dabar prie Bažnyčios, turime dar primesti, jog šventųjų bendravimas meilėje yra vienintelis tikras tobulos draugijos pagrindas. Dvasiškasis Bažnyčios susibendravimas, kurio tik prirengiamąja panašybe yra minėtasis psichiškasis susibendravimas ir kurio aukščiausiuoju reiškiniu yra doriškasis bendro atsilyginimo principas, apima ne tik dvasios vienybę, bet ir suvienytąjį kūniškumą, pasiekiamą per kūnų persikeitimą ir išsiuniversalinimą.

Tokiu būdu, kaip Bažnyčios proto srityje gimsta tobulas žinojimas, taip Bažnyčios valios srityje gimsta tobula visuomenė [24].

5. *Kultūros plėtojimosi ir katastrofiškoji Bažnyčios pažanga*

Bažnyčiai augant, auga tvarinijoj *potencialė perkeitimo galė,* bet visgi sunkumo centras tikinčiųjų, arba krikščionių, gyvenimo pasilieka dar prigimtosios tvarkos srityje, kame veikia prigimtieji dėsniai. Kaipo neišvengiamas kol kas būtinumas, gyvenimas prigimtoje tvarkoje uždeda ant krikščionies priedermę eiti prigimtosios pažangos keliu, kurios forma ir kartu išdava yra kultūra.

Dėlei apveizdingų dėsnių kultūra tveria prirengiamąsias vienybės panašybes žinijos, visuomenės ir dailės srityse. Žmogiškasis gaivalas pasiekia kultūroje aukščiausią sąmoningumo laipsnį, kaipo būtiną laisvojo apsisprendimo sąlygą. *Kultūra taiso kelią Bažnyčios pašaukimo išsipildymui.* Jinai yra vienintelė prideranti forma krikščionies gyvenimo prigimtoje tvarkoje. Prigimtosios ir viršprigimtosios tvarkų paralelizmas Bažnyčioje ir kultūroje apsireiškia kaipo substancialė vienybė pirmosios ir fenomenalė vienybė antrosios. Taip žinija neabejoja, jog tiesa yra viena, bet jos turinys apsireiškia daugelyje žinių, tarp savęs dažnai nesurištų ir neapimamų vieno Žmogaus intelekto, o kadangi tikrumoje pripažinoma daug, tai žmogaus protas, nuolat svyruojantis, nepasiekia pastovumo ir, niekuomet nenusiramindamas, negal suvienyti su gyvąja tiesa ir, užlaikydamas ją savyje, pasiekti tąjį galutinąjį įsitikinimą *(pewność)*, kuris suteikiamas yra tik tuomet, kuomet atsieina esybinis pažinimo subjekto ir objekto susijungimas. Tuo tarpu Bažnyčia, vienydamos su Dievu visai realiu būdu, pasiekia tos esybinės vienybės, kuri betarpiškai gamina pažinimą tikėjimo formoje. Tikėjimas, būdamas realiu pergyvenimu, kurio objektu yra aukščiausioji Tiesa, daro prieinamu net paprasčiausiam Žmogui tiesos įgavimą, kaipo pastovų ne tik jo proto, bet ir visos jo esybės stovį. Apsireiškiantis todėl viešajame Bažnyčios gyvenime tikėjimas įgauna neklaidingumo privalumą, kurio individualiu išreiškėju yra Jos galva — popiežius. *Taigi jei kultūra tveria tik tiesos panašybes, tai Bažnyčioje yra numatomas organiškasis tiesos apsireiškimas, kuris įgauna visai konkrečias formas tikėjime, dogmatiškame Jos susipratime ir neklaidingume.* Panašiai kultūriškoji visuomenės organizacija, vis auganti ir prasiplatinanti ant visos žmonijos, tveria tik esybinės vienybės panašybę. Pradedant nuo siauriausių visuomeniškųjų organizacijų ir baigiant plačiausiais socialiai politiškais visuomeniškumo apsireiškimais, *kultūra jungia visą net žmoniją, bet vykinama jos vienybė yra tik formalė ir paviršutinė.* Tuo pat laiku ir tobulos vienybės privalumas — *laisvė — įgauna čia irgi grynai formalę funkciją,* nes apsireiškia, kaipo pavesta, kiekvienam nuosavaus jo

veikimo sritis. Visai kitokius privalumus įgauna Bažnyčioje kardinalės kiekvienos visuomenės ypatybės — vienybė ir laisvė. Per Dievažmogio esmę Bažnyčioje įvyksta esybinė vienybė, apimanti visus laikus ir erdves, ir kartu šito tobulo vienijimosi būtina sąlyga yra laisvė, kaipo kiekvieno doriškojo veikimo įrankis. *Taigi vienintelė sulig Dievo vienumo Bažnyčia tveria tikrai realę vienybę, turtingą savo turiniu ir užsilaikančią su pagalba laisvės.* Galop ir dailėje kultūros ir Bažnyčios santykiai pasilieka panašūs kaip žinijoj ir visuomenėj. Prigimtojo pasaulio gražumas yra fenomenalis viršprigimtosios grožės atvaizdinimas. Jei grožė yra idėjos įkūnijimas vienybės formoje, tai gražios prigimtojo pasaulio formos yra nepastovios ir tveria tik matomąją materijos vienybę, slėpdamos ją po išreiškiamos idėjos, nes grožės būvis prigimtajame pasaulyje yra laikinas: laikui tekant, jos formos irsta, ir tikroji prigimtojo pasaulio esmė išeina aikštėn savo bjauriame nuogume. Dailė, tverianti grožybes sulig prigimtosios tvarkos dėsnių ir su pagalba jo suteikiamųjų įrankių, pasikėlus ant dvasios aukštybės, pajėgia tverti net daugiau negu esama grožės gamtoje, tverdama aukštesnes viršprigimtosios tvarkos panašybes. Bet ir šie tvariniai, įkūnydami aukštesnes idėjas su pagalba materialių įrankių, galų gale nepajėgia tąjį įkūnijimą padaryti tikrai realiu. Juk jei dailė yra idėjos įkūnijimas su pagalba prigimtųjų įrankių prigimtajame pasaulyje, tai šitoks įkūnijimas dar neperkeičia esybiniai pastarojo sulig vykinamosios idėjos. Tuo tarpu viršprigimtosios ir prigimtosios tvarkų sutaikinimas, apsireiškiantis Bažnyčios esybėje, užlaiko tobulą ir realiai pastovią idėjos ir kūno (ženklo) vienybę. Viršprigimtosios idėjos, įsikūnijusios prigimtajame pasaulyje, keičia jį visai realiai sakramentaliame gyvenime. *Apeiginiame Bažnyčios iškilmingume ir sakramentuose visai tikrai ir realiai įvyksta pasaulio perkeitimas sulig amžinųjų idėjų, kurių tik nepastovias panašybes tveria kultūros dailė*.*

---

* Smulkmeningas išnagrinėjimas Bažnyčios ir kultūros santykių žinijos, visuomenės ir dailės srityse sudaro tris sekančius „Bažnyčios bei kultūros" problemos skyrius.

Bažnyčia ir kultūra yra tuodu poliu, tarp kurių dviejų eina visas krikščionies gyvenimas. *Praktiškasis įgudviejų sutaikinimas sudaro genijaus ir šventumo sintezę* (kuri gvildenama paskutiniame — penktajame — „Bažnyčios ir kultūros" skyriuje). Panašiai kaip Izraelis prirengė Išganytojui materialį kūną, taip *kultūra prirengia kūną bažnyčiai.* Aukščiausis žmogiškumo išsiplėtimas yra būtinas, kad laisvai prisidėti prie išganymo darbo, kuris nors įvyksta tik ačiū Dievui palaimai, bet būtinai reikalauja veiktinojo žmogaus prigimties nuolankumo. *Todėl kultūringas darbas krikščioniui ne tik yra geistinas, bet irgi palieptinas ir priedermingas,* nes Bažnyčios pažanga priguli nuo kultūros pažangos ir atbulai: tiktai aukščiausioji laisvojo apsisprendimo galė gamino tąją Bažnyčios augimo sąlygą, kurią privalo prirengti žmogaus prigimtis, ir iš kitos pusės, pasekmingas kultūros plėtojimosi tegalimas vienat tuomet, kuomet jinai sąmoningai ir su pagalba intuityvių genijų išvydimų nenukrypsta iš kelio, kuriuo prirengiamas Bažnyčios uždavinio išpildymas. Kultūros pažanga atsieina materialiai dvasiškoje srityje. Materialis pasaulio pažangos veiksnys yra *evoliucija.* Žmogaus dvasiai privali yra laisvė, kuri nors kultūroje neperkeičia prigimtai materialio pasaulio dėsnių, vienok įveda šitan pasaulin *revoliucijinį veiksnį. Tokiu būdu pastovų kultūros pažangos pamatą sudaro evoliucija, ogi revoliucija yra prigimtosios pažangos veiksnys, kurio šaltiniu ir yra tikrai žmogiškasis kultūros gaivalas.* Bet kultūra, pasigaudama vienu laiku evoliuciją ir revoliuciją, nieko nepajėgia pakeisti nei sutverti jokio esybinio pavidalo, tuo tarpu aukščiausiuose savo išvydimuose ir praregėjimuose jinai pajaučia prigimtosios tvarkos neužtektinumą. Genijus yra ištisas šito nepasitenkinimo šauksmas. *Žmogaus dvasios tragedija,* apie kurią kalbėta tam tikroje vietoje, *sudaro esminį genijaus gaivalą.* Aukščiausias genijaus troškimas yra stebuklo troškimas. Stebuklas yra prašalinimas prigimtojo pasaulio dėsnių arba nauja jųjų kombinacija. Bet kadangi prigimtosios pasaulio formos įvyko dėlei nupuolimo, tai jųjų perkeitimas tegal įvykti su pagalba Bažnyčios šventumo. *Tiktai šventume genijus tegal*

rasti savo esminės tragedijos išrišimą. Bet stebuklas atžvilgiu į prigimtąją tvarką yra katastrofa, kuri sugriauna prigimtojo pasaulio pamatus esant nuveiktai jo blogybei. Kryžius yra vienintelis ir tikras bažnytinės pažangos simbolis. Kadangi kultūros pažanga atsieina prigimtajame pasaulyje ir su pagalba prigimtųjų įrankių, o Bažnyčia įveda prigimtąją tvarką į palaimos valstybę tiktai per perkeitimą, tai *Bažnyčios pažanga sulig savo esmės pirm visa ko yra katastrofiškoji.* Bažnyčios pažangos katastrofiškumas įgauna dar gilesnę prasmę susiduriant su vis augančia kultūroje žmogiškumo gale. Tasai pagundinimas, kuris buvo priežastimi pirmojo Žmogaus nupuolimo, vis auga kultūrai besiplėtojant. Bažnyčios bei kultūros sintezė vyksta tik gyvoje pavienių krikščionių sąmonėje, kaipo genijaus ir šventumo sintezė. Tuo tarpu visuotinas nuodėmingo pasaulio krypsnys gal būti net priešingas Bažnyčiai. Pasiekęs aukščiausios prigimtajame būvyje galybės, žmogiškasis gaivalas ačiū savo nuodėmingai prigimčiai įpuola į maištą prieš Dievą ir stengiasi apsieiti be Jojo savo gyvenime. Bažnyčios ir kultūros progreso ir regreso veiksniai randasi kitokiuose plokščiuose, ir todėl Bažnyčios esmė galutinai kultūros neįveikiama. Vienok ir Bažnyčia neprivalo veikti į kultūrą tais įrankiais, kuriais naudojasi ši pastaroji. Bažnyčios kelias yra laisvos valios kelias, veiktinojo nuolankumo, pritariančio Dievo malonė, ir Jinai jokiu būdu nebegal naudotis savo siekiamo priverstinumo įrankiais. Einanti vis stipriau Bažnyčios kova su niekinančia ją kultūra slepia savyje katastrofiškumo dėsnį. Organizavimasis kovojančios Bažnyčios ir antibažnytinės kultūros atsieina vis intensyviau. Kovai einant, visa net žmonija dalinasi į dvi priešingi stovykli su vis augančia įrankių gale. Greta su kultūros pažanga eina matomosios Bažnyčios apvalymas nuo svetimų pasauliui elementų, kartu Bažnyčia pasisavina aukščiausias kultūros išdavas. Tuo pat laiku antibažnytinė kultūra nuolat vienijasi, pasiekia vis aukštesnę žmogiškumo galybę ir stengiasi tverti Bažnyčios panašybes. Anot Dievo įkvėptojo Apreiškimo, šitas antibažnytinės kultūros krypsnys ras savo apvainikavimą individualiame Antikristo asme-

nyje. Šioji vienintelė Dieviškosios Bažnyčios parodija jungia savyje į Dievą tikėjimą su aukščiausiomis kultūros pasekmėmis. Antikristo galę sudaro tobulas prigimtųjų daiktų pažinimas, valstybės galybė ir mokėjimas su pagalba dailės įkūnyti savo idėjas tobuloje formoje. Ant paskutinios kovos arenos matome jau tik Bažnyčią, vedamą neklaidingojo Kristaus pavaduotojo, ir Antikristą su pragaro galybėmis. Visuotinoje katastrofoje, žaibijos ugnyje persikeis visatos prigimtis ir ateis Didžiojo Teismo diena. Per visuotinąjį iš numirusiųjų prisikėlimą teisingieji bus pašaukti prie amžinosios palaimos, o nelaimė tiems, kurie turėjo akis ir nematė, turėjo ausis ir negirdėjo, nes bus tuomet verksmas ir dantų griežimas...

Nenumanomi ir neišpažinami yra Dievo keliai, ir baisi yra Jojo teismo teisybė. Tikinčiam žmogui yra neabejojama, jog kaip Dievas esybiniai yra absoliutus, tolygiai yra tobula ir Jo teisybė, ir neapribota Jojo mielaširdystė, nes daugelis yra pas Jį butų, ir visi bei viskas ras sau paskirtą vietą. O visuotinam atsieinančios harmonijos aldėjimui pritars net buvusiojo piktumo atsiminimas.

Pirmoji dalis.	Pažanga prigimtinėje ir antprigimtinėje tvarkoje. Kultūra ir religija.
Antroji dalis.	Bažnyčia ir Mokslas (teorinės filosofijos pritaikymas).
Trečioji dalis.	Bažnyčia ir Visuomenė (praktinės filosofijos pritaikymas).
Ketvirtoji dalis.	Bažnyčia ir Menas (estetinės filosofijos pritaikymas).
Penktoji dalis.	Visapusis gyvenimas. Genijus ir šventumas.

Pirmoji dalis

PAŽANGA PRIGIMTINĖJE IR ANTPRIGIMTINĖJE TVARKOJE. KULTŪRA IR RELIGIJA

I. *Tiesa apie Dievą*

A. Absoliutas kaip esybė *(in esse)*:

1. Filosofinė absoliuto sąvoka ir jos santykiai su tiesos ir esybės sąvokomis;
2. subjekto ir objekto santykis absoliute kaip vienybės ir daugybės pagrindas;
3. pirminė subjekto ir objekto vienybė (tezė) — Dievo Tėvo hipostazė;
4. subjekto ir objekto priešprieša (antitezė) — Dievo Sūnaus hipostazė;

5. atstatyta subjekto ir objekto vienybė (sintezė) — Dievo Šventosios Dvasios hipostazė.

B. Veikiantis absoliutas *(in agere)*:

1. principas *„operation sequitur esse"* [1], taikomas absoliutui;
2. adekvati, arba besąlygiška, kūryba ir neadekvati, arba sąlygota, kūryba;
3. pirminis kūrybos aktas kaip adekvati kūryba;
4. jos išdava — antrasis absoliutas;
5. deistinio dualizmo įveikimas — savitos esybės ir skolintos esybės skyrimas;
6. panteistinio monizmo įveikimas — kuriančiosios ir kuriamosios vienybės skyrimas;
7. pagrindinis antrojo absoliuto panašumas į pirmąjį: *in esse* — tobula vienybė, *in agere* — tobula laisvė;
8. kūrybos subjektas ir kūrybos objektas pirmajame absoliute — λογος ir σοφια [2];
9. atitinkamas subjektas ir objektas antrajame absoliute: aukštesnysis veiklios dvasios pasaulis — angelų dangus ir žemesnysis pasyvios materijos pasaulis — pirminė žemė;
10. santykių tarp dviejų absoliutų formos: antrojo absoliuto atitikimas pirmajam Dievo Tėvo hipostazėje — Gėris; Dievo Sūnaus hipostazėje — Tiesa, Dievo Šventosios Dvasios hipostazėje — Grožis;
11. visiška antrojo absoliuto laisvė kaip tobulybės ir kartu nuopuolio sąlyga;
12. vienintelis pagundos objektas — troškimas turėti savo tobulumą iš savęs ir realus angelų nuopuolis.

II. *Tiesa apie Žmogų*

A. Antropogoninis procesas:

1. angelų nuopuolio išvada — antrojo absoliuto smukimas iki tampančio absoliuto pakopos;
2. pažangos galimybė antgamtinėje tvarkoje dėl kai kurių angelų nuopuolio;

3. išsklaidytų ir būtinybei pavaldžių elementų chaosas kaip savastinga tampančiojo absoliuto materija;
4. erdvė, laikas ir materija kaip tampančiojo absoliuto išvestinės formos, sąlygojančios prigimtinės tvarkos pažangos galimybę;
5. vienalaikė pasaulinės pažangos individualizacija ir universalizacija;
6. jos objektas (formalus tikslas) — tobula laisvė ir tobula vienybė, kur „dalis yra lygi visumai";
7. du pagrindiniai antropogoninės pažangos veiksniai — kūryba ir evoliucija;
8. vienybės tarpinės formos: visuotinė — pasaulio siela, individuali — kūniškų būtybių rūšys;
9. pasaulio siela kaip realios pasaulio vienybės, sukurtos tampančiajame absoliute, visuotinė forma;
10. individualių kūrinijos rūšių santykiai su pasaulio sielos visuotine forma kaip evoliucijos pagrindas;
11. evoliucijos ir kūrybos tarpusavio priklausomybė: laipsniška rūšių formos individualizacija ir sporadiška jų turinio universalizacija, pasaulio sielai įgyjant dieviškosios kūrybos dėka naujus visuotinus apibrėžimus;
12. parengiamieji žmogaus sukūrimo tarpsniai: dinaminė, organinė ir juslinė pasaulio vienybė.

B. Pirmasis Žmogus:

1. adekvačios dieviškosios kūrybos pakartotinis aktas — Dievo paveikslas ir panašumas žmoguje;
2. pirminės žmogaus esmės absoliučios savybės: pranašiškas protas, laisva valia ir realus amžinybės (sielos nemirtingumo) jausmas;
3. aktuali jų būsena pirmajame žmoguje, arba rojus žemėje;
4. tobulas individualios formos (kūniškos būtybės rūšies) ir visuotinio turinio (pasaulio sielos) sutapimas pirmajame žmoguje;
5. subjekto (vyro) ir objekto (moters) substancinė vienybė pirmajame žmoguje: Adomas ir Ieva rojuje;
6. žmogus — Dievo ir gamtos tarpininkas;

7. pagunda: Dievo įcentrinis veikimas į žmogiškąjį subjektą ir gamtos išcentrinis veikimas į žmogiškąjį objektą;
8. pirmojo žmogaus nuopuolis ir jo išdavos:
   a) pirminės žmogaus substancijos esminės subjekto ir objekto vienybės suardymas — išoriniai vyro ir moters materialūs santykiai;
   b) individualios jos formos ir visuotinio turinio vienybės pažeidimas — žmogaus esmės vienybė ir individų daugybė;
   c) proto, laisvos valios ir nemirtingumo smukimas nuo tobulo aktualumo iki neapibrėžtos potencijos būsenos;
9. pirmojo žmogaus nuopuolio išdava — antropogoninio proceso nepakankamumas siekiant pasaulio ir Dievo darnos: Mesijaus atėjimo pažadas.

III. *Tiesa apie Dievažmogį*

A. Teogoninis procesas:

1. dvasia ir materija, arba idėja ir ženklas,— du žmogiškosios būtybės poliai, atskirti pirmojo žmogaus nuopuolio;
2. naujos pažangos formalus tikslas — darnus visuotinės idėjos ir individualaus ženklo sutapimas;
3. du pagrindiniai naujosios pažangos veiksniai: idėjos įkūnijimas ir ženklo pakeitimas;
4. aukščiausia idėjos ir ženklo vienijimosi forma — dieviškosios ir žmogiškosios prigimčių tobula vienybė vienoje substancijoje;
5. parengiamasis žmogaus vaidmuo: idėjos kultas ir ženklo kultūra;
6. žydų — Senojo Testamento tautos — mesianizmas ir teokratija;
7. materialus teogoninio proceso tikslas: tobulas subjektas, kartu dieviškas ir žmogiškas (įkūnytas λογος), ir tobulas objektas, arba sudievinta materija (įkūnyta σοφια).

B. Teogoninio proceso realizavimas:

1. teogoninio proceso objekto realizavimas — dieviškosios Sofijos ir materialios gamtos sąjunga Mergelės Marijos — antrosios Ievos — asmenyje;
2. teogoninio proceso subjekto realizavimas — dieviškojo Logo ir žmogiškosios prigimties sąjunga Jėzaus Kristaus — antrojo Adomo — asmenyje;
3. Jėzus Kristus, kaip Dievažmogis, yra tobulai visuotinis ir tobulai individualus;
4. materialaus ženklo perkeitimo pagal dieviškąją idėją ant Taboro kalno paslaptis;
5. žmogaus prigimties atpirkimo ant Golgotos kalno paslaptis;
6. materialios gamtos ir žmogaus prigimties tobulo pakeitimo pagal dieviškąją idėją — prisikėlimo — paslaptis;
7. Dievažmogis, kaip Gėris,— atitikimo tarp pasaulio ir Dievo Tėvo atstatymas;
8. Dievažmogis, kaip Tiesa,— atitikimo tarp pasaulio ir Dievo Sūnaus atstatymas;
9. Dievažmogis, kaip Grožis,— atitikimo tarp pasaulio ir Dievo Šventosios Dvasios atstatymas (metafizinis grožis — subjekto ir objekto tobula vienybė; fenomenalinis grožis — reali idėjos ir ženklo vienybė).

IV. *Tiesa apie Kristaus Bažnyčią*

A. Metafiziniai Bažnyčios pagrindai:

1. idėjų pasaulio vientisumas žmogiškoje Kristaus prigimtyje: visų rūšių individualių formų ir visų pasaulio sielos visuotinių formų susijungimas joje;
2. pasaulio ir Kristaus kūno metafizinis nedalumas Kristui prisikėlus;
3. prisikėlęs Kristaus kūnas kaip metafizinis Bažnyčios visuotinumo principas;
4. Šventosios Dvasios nužengimas, arba vienybės daugybėje nustatymas, kaip metafizinis Bažnyčios individualumo principas;
5. Bažnyčia kaip Dieviškoji Žmonija, tai yra gyva būtybė, tobulai vienijanti dievybę (nemateriali idėja) ir

žmoniją (materialus ženklas) ir tęsianti visuotinio įkūnijimo bei perkeitimo darbą;

6. artima Kristaus žemiško gyvenimo ir istorinio Bažnyčios gyvenimo analogija: bažnytinio proto, valios ir jausmo realumas;
7. ideali Gėrio, Tiesos ir Grožio pilnatvė Bažnyčioje.

B. Visuotinės Bažnyčios gyvenimo išorinės apraiškos:

1. bažnytinio proto ir dieviškosios Tiesos vidiniai santykiai; atitinkama dorybė — tikėjimas, išdava — dogmatinis tikėjimo išpažinimas;
2. kolektyvinė ir individuali bažnytinės sąmonės forma; tikinčiųjų visuotinis tikėjimo išpažinimas ir popiežiaus neklystamumas;
3. vidinis bažnytinės valios ir dieviškojo Gėrio santykis: atitinkama dorybė — meilė, išdava — šventųjų bendravimas;
4. kolektyvinė ir individuali bažnytinės valdžios forma: bažnyčios Susirinkimų autoritetas ir popiežiaus valios šventumas aukščiausio valdymo reikaluose;
5. vidinis bažnytinio jausmo ir dieviškojo Grožio santykis: atitinkama dorybė — viltis, išdava — sakramentai;
6. mistinė sakramentų esmė — materialaus ženklo perkeitimas pagal dieviškąją idėją;
7. centralizuotas bažnytinio proto bei valios reiškimasis ir periferinis bažnytinių jausmų reiškimasis;
8. regimosios Bažnyčios istorinis susiskaidymas:
   a) centrinės katalikų bažnyčios sąmonės buvimas bažnytinės proto bei valios apraiškose ir periferinės sąmonės — bažnytinio jausmo apraiškose (sakramentai);
   b) stačiatikių bažnyčios tik periferinės sąmonės buvimas bažnytinio jausmo apraiškose ir pirmųjų dviejų atributų nebuvimas;
   c) visų trijų atributų nebuvimas protestantizme;
9. atvirkščiai proporcingas išorinės kultūros augimo ir regimosios Bažnyčios susiskaidymo santykis.

V. *Tiesa apie Apokalipsę*

A. Kultūrinio gyvenimo pagrindai:

1. kultūros esmė — dvasios (idėjos) poveikis materijai (ženklui) prigimtinėje tvarkoje;
2. civilizacija kaip kultūros sukurtų gėrybių visuma;
3. trys pagrindinės kultūrinės kūrybos kategorijos:
   a) prigimtinio proto srityje — tiesos sutvarkymas moksline forma (mokslas);
   b) prigimtinės valios srityje — gėrio sutvarkymas visuomenine forma (visuomenė) (formalioji pusė — teisės, materialioji pusė — ekonomikos);
   c) *prigimtinio proto srityje* — grožio sutvarkymas meno forma (menas);
4. kultūros pažangos išdavų ir bažnytinio gyvenimo formų paralelizmas ir panašumas:
   a) mokslo ir dogmatinio tikėjimo išpažinimo atitikimas;
   b) visuomenės ir šventųjų bendravimo Bažnyčios atitikimas;
   c) meno ir bažnytinių sakramentų atitikimas,
5. aukščiausia kultūros prasmė — būtinų sąlygų sukūrimas visiškai sąmoningam ir visiškai laisvam asmens apsisprendimui rinktis gėrį ar blogį.

B. Bažnyčios ir kultūros galutiniai santykiai:

1. religijos esmė — žmogaus ir pasaulio susivienijimas su Dievu dvasiai (idėjai) veikiant materiją (ženklą) antgamtinėje tvarkoje;
2. Bažnyčia kaip tobuliausia arba dieviškiausia religijos organizacija*;
3. galutinė pasaulio pažanga kaip trijų pagrindinių veiksnių — gamtos, kultūros ir Bažnyčios — sąveikos išdava;
4. laisvė ir būtinybė visuotinėje pažangoje:
   a) *fatalinės būtinybės viešpatavimas materialių gamtos dėsnių srityje;*

---

* Religija santykiauja su Bažnyčia taip, kaip kultūra — su civilizacija.

b) individuali laisvė kultūriniame gyvenime ir fatalinis „didelių skaičių dėsnio" viešpatavimas jo sutelktiniuose reiškiniuose;
c) individuali ir visuomeninė laisvė antgamtinėje Bažnyčios gyvenimo srityje;

5. neišvengiama apokalipsės katastrofa: blogio pergalė prigimtinėje tvarkoje ir gėrio pergalė antprigimtinėje tvarkoje;
6. apokalipsės katastrofos išdava — galutinė gėrio pergalė prieš blogį;
7. Dievažmogio žemiško gyvenimo ir Dieviškosios žmonijos (Visuotinės Bažnyčios) istorinio gyvenimo artima analogija:
   a) kryžiaus kančių ir blogio pergalės prigimtinėje tvarkoje atitikimas;
   b) Kristaus mirties ir prigimtinio pasaulio sudužimo atitikimas;
   c) Kristaus nužengimo į pragarą ir paskutinio teismo atitikimas;
   d) Kristaus prisikėlimo ir visuotinio mirusiųjų prisikėlimo atitikimas;
   e) dangun žengimo ir pasaulio visuotinio pasikeitimo į „Dievo miestą" bei „naująjį dangų ir naująją žemę" atitikimas.

AUTOKRITIKOS ŽODIS DĖL RAŠINIO „BAŽNYČIA IR KULTŪRA"

Šių metų 6—7 „Židinio" numeryje įdėta pradžia straipsnio, p. Dr. J. M. parašyto ir įvardyto „Prof. St. Šalkauskio kultūros filosofija". Šitame apskritai man palankiame straipsnyje kai kurios metafizinės mano pažiūros, susiliečiančios su kultūros filosofijos problemomis, yra charakterizuojamos pagal mano rašinį „Bažnyčia bei kultūra", spausdintą 1913 ir 1914 metais „Draugijos" 83, 84, 86 ir 87 numeriuose. Sykiu tėra vien minimas turinys man. „Kultūros filosofijos metmenų", pasirodžiusių šiais, 1926 metais ir p. Dr. J. M. diskretiškai nenagrinėjamų todėl, kad tai yra mano kurso santrauka, išleista rankraščio teisėmis.

Užtat, besiremdamas mano rašiniu „Bažnyčia bei kultūra", p. Dr. J. M. *visai teisingai* konstatavo tarp kitko tris dalykus: 1. besireiškiantį jame palinkimą į platonizmą, 2. pavojingus tikybinio racionalizmo požymius ir 3. keletą pasaulio sielos koncepcijos silpnybių. Nestebėtina todėl, kad p. Byras, recenzuodamas trumpai „Židinio" 6—7 numerį „Ryto" 193 numeryje iš 1926.VIII.28 d., rado reikalinga atkreipti į tai skaitytojų dėmesį šitokiais įspėjamaisiais žodžiais: „Dr. J. M. imasi spręsti apie mūsų gerb. prof. St. Šalkauskio kultūros filosofiją. Lauksime, lauksime, kiek „erezijų" šio filosofo moksle atsiras, nes, nežiūrint tiek gilių ir prakilnių minčių, sako Dr. J. M., Šalkauskio filosofiniuose protavimuose esą ir truputį pavojingų tikybinio racionalizmo požymių. Pav., „skaitant jo *Bažnyčia bei kultūra*, rašo Dr. J. M., gauni įspūdžio, kad autorius beveik mėgina protu išvesti visą eilę dog-

mų, kurios jungiasi su žmogaus sutvėrimu, jo puolimu ir atpirkimu (p. 424)".

Ir štai, naudodamasis šita proga, turiu viešai pareikšti, kad savo rašinį „Bažnyčia bei kultūra", parašytą dar prieš mano filosofines studijas užsienyje, laikau dabar diletantiškojo filosofavimo padaru. Kaip tik užsienyje, berašant savo disertaciją, man teko kritiškai perreviduoti savo pasaulėžiūros pagrindai ir tarp kitko aiškiai pasistatyti pasaulio sielos problema. Tuo tikslu savo disertacijai ir buvau pasirinkęs atitinkamą temą, pavadinęs ją *„L'Ame du monde dans la philosophie de Vladimir Soloviev"*. Mano disertacija buvo parašyta Fribourge 1918 ir 1919 metais, išspausdinta Berlyne 1920 metais ir recenzuota A. Jakšto 1921 m. „Draugijos" Nr. 3—4 (123—124) su kritišku pažymėjimu naujo mano nusistatymo pasaulio sielos problemoje. Ogi mano disertacijos išvados buvo tokios, kad su jomis pilnai sutaria dabar p. Dr. J. M. konstatavimai. Tokiu būdu charakterizuojant mano metafizines pažiūras, nuo kurių paskui pareina kultūros filosofijos išvadžiojimai, dabar jau nebegalima remtis mano rašiniu „Bažnyčia ir kultūra", ypač kai šalia to netenka kalbėti iš esmės apie mano „Kultūros filosofijos metmenis", parašytus jau po autokritiškos mano pažiūrų revizijos.

Nujausdamas, kad mano jaunatvės klaidos gali dar man ilgai keršyti, jau senokai esu pradėjęs rašyti lietuvių kalba savo disertacijos santrauką su autokritiškomis pastabomis apie pažiūras, išreikštas rašinyje „Bažnyčia bei kultūra", pavadinęs ją „Vladimiras Solovjovas ir jo pasaulio sielos koncepcija". Nors šita santrauka ir galės jau artimoje ateityje pasirodyti spaudoje, vis dėlto bus ne pro šalį padaryti ištrauką iš jos pratarties jau dabar „Židinyje" sąryšyje su priminimu mano rašinio „Bažnyčia bei kultūra"...[1]

VLADIMIRO SOLOVJOVO FILOSOFIJA

TIKĖJIMAS IR SCHOLASTINĖ FILOSOFIJA

Scholastinės filosofijos kursas sukelia man intelektualinio netikrumo būseną dėl tikėjimo problemos. Norėdamas tą būseną išreikšti ir aiškiai atvaizduoti, turiu išdėstyti savo samprotavimo prielaidas; dėl to galbūt įsitrauksiu į ilgesnius svarstymus, negu derėtų.

Dažnai girdžiu sakant, kad žmogiškasis pažinimas remiasi ir protu, ir juslėmis. Mūsų pažinimas negali būti sąmoningas, jei jis neturi abstraktaus mąstymo formų; antra vertus, neabejotina, kad niekas negali pasiekti mūsų mąstymo kitaip, kaip per jusles. Šitai, man rodos, yra visiškai teisinga. Tačiau, reikia pridėti, jog nei abstraktaus mąstymo, nei konkretaus jutimo nepakanka pažinimui pasiekti. Reikia dar pripažinti ką nors akivaizdaus, kas galėtų būti mūsų pažinimo išeities taškas, lygiai kaip geometrijos aksiomos. Suprantu šią būtinybę, tačiau galiu su ja sutikti tik su viena sąlyga. Viena iš dviejų: arba akivaizdumo principas turi kriteriologinę vertę,— tuomet jį reikia įrodyti, arba jis tokios vertės neturi,— tuomet lieka tik pasinerti į visišką skepticizmą, kadangi mes išsižadėjome vilties pagrįsti racionalaus pažinimo sistemą vien tik mąstymu ir jutimu. Kitaip sakant, be intelekto ir juslumo, turime rasti žmogaus dvasioje trečią pažintinę galimybę. Lieka sužinoti, kas tai galėtų būti.

Tirdami akivaizdžius mūsų sąmonės reiškinius, visuomet randame bendrus nekintamus bruožus. Paimkime, pavyzdžiui, kad ir mūsų sąmonės psichologinį akivaizdumą, objektyvias mūsų proto formas, ir pagaliau aukštesnį už bet kokį pažinimą ketinimą sužinoti tiesą. Šiais faktais negalime abejoti, o kartu jų negalime įrodyti jokiais

argumentais. Negalime įrodyti ir psichologinio mūsų sąmonės egzistavimo, nes jis sudaro kiekvienos intelektualinės veiklos pagrindą. Negalime su proto pagalba įrodyti objektyvių proto formų, nes turėtume kaip įrankiu naudotis tuo, kas yra mūsų tikslas. Pagaliau negalime įrodyti ketinimo sužinoti tiesą *a priori* [1], nes turėtume įrodyti tiesą, kuri slypi pačiame ketinimo ką nors pažinti fakte. Akivaizdžių mūsų sąmonės reiškinių bendri bruožai atsiranda, be abejonės, iš pažįstančiojo subjekto ir pažinimo objektų vienybės, kuri netiesioginį pažinimą (mąstymą, jutimą) daro ne tik bergždžią, bet ir nereikalingą. Taigi kiekvienas įrodinėjimas čia pavirsta tuščia tautologija. Tuo tarpu akivaizdūs faktai lieka nenuneigiami. Jiems pažinti užtenka paprastų valios pastangų. Tačiau pažinimas, kuris atsiranda iš paprasto valios aktó, kurį sąlygoja pažinimo subjekto ir objekto vienybė ir kuris nepalieka vietos nei abejonei, nei įrodymui, yra ne kas kita, kaip tikėjimas ne tik gnoseologine, bet ir įprastine šio žodžio prasme. Šitaip tikėjimas randa platų gnoseologinį pagrindą; jis yra pirmesnis už kitas pažinimo rūšis; jį pirmapradiškai apibrėžia žmogaus dvasios galimybė, kuri vadinama valia; tad suprantama, kodėl tikėjimas gali būti viena iš trijų pagrindinių dorybių.

Šiuos svarstymus man iš dalies įkvėpė Vl. Solovjovo filosofijos sistema. Jis, kaip žinome, būdamas stačiatikis, savo filosofijos studijomis 1896 metais susivienijo su katalikų bažnyčia. Jis rašo maždaug šitaip: „Tikėdami mes žinome, kad daiktai egzistuoja, juslėmis patiriame vienų poveikį kitiems, protu suvokiame racionalias jų egzistavimo sąlygas". Sakau „maždaug", nes neturėjau po ranka Solovjovo teksto ir nenoriu suversti autoriui atsakomybės už jo minties interpretavimą, galbūt net pernelyg subjektyvų. Tikėjimas gnoseologiniu požiūriu yra Vl. Solovjovo pažinimo išeities taškas ir susijęs su pačiu daiktų egzistavimu, kurio negalima patirti nei jutimu, nei mąstymu. Be to, Solovjovo sistemoje trys vienybės rūšys sudaro egzistavimo sąlygas trims daiktų tvarkoms: pažįstančiajam subjektui — individo vienybė, pasauliui — pasaulio siela, Dievui — λογος, kuriame susijungia Dievas

ir kūrinija. Žinoma, kiekvienu atveju tikėjimo aktas yra ypatingas, tačiau Solovjovas mano, kad kiekvienam pažinimui reikia derinti tris elementus — mistinį, racionalųjį ir empirinį. Tik sintetinė jų darna gali duoti adekvatų daiktų pažinimą. Šitaip Solovjovas suderino tris žmogaus mąstymo *linkmes: misticizmą, racionalizmą ir empirizmą*, kurdamas jo vadinamąją „pilnutinės žinijos sistemą". Kiekviena šių trijų linkmių turi tiesos dalelę, bet jei jos tampa išskirtinėmis, tuomet kiekviena jų pasidaro klaidinga. Atmeskite, sako Solovjovas, vieną iš trijų anksčiau minėtų pažinimo elementų, ir jūs atsidursite ant bedugnės krašto.

Vis dėlto, klausant scholastinės filosofijos kursą, man susidarė įspūdis (nesakau, jog „įsitikinau", nes nesu pakankamai susipažinęs nei su scholastika apskritai, nei ypač su šv. Tomo mokymu), sakau, man susidarė įspūdis, kad scholastika neteikia tikėjimo ir proto sintezės. Kartais man atrodo, kad, baimindamasi mistinio subjektyvizmo, scholastika yra pernelyg pažeidžiama abstraktaus intelektualizmo. O tuo pat metu susijungimas su tikėjimu be plataus gnoseologinio pagrindo daro tikėjimą pernelyg dogmatišką. Susidėjus šioms aplinkybėms esu linkęs netgi manyti, kad scholastika nepajėgia sėkmingai apginti tikėjimo nuo racionalizmo puolimų; ir priešingai, kad ir kaip keista atrodytų, tačiau ji, kaip ir racionalistai, nusipelno priekaišto todėl, kad neduoda pakankamai peno mistiniams dvasios poreikiams. Nenoriu pasakyti, kad scholastika ką nors sąmoningai klaidingai teigia, man tik atrodo, kad ji yra pernelyg santūri, kalbėdama apie pačią tikėjimo esmę. Kai tikėjimas yra grindžiamas vien autoriteto principu (žinoma, jis su pastaruoju dera), iš tikrųjų išsižada savo pamatinės savybės. Jei, pavyzdžiui, aš tikiu, kad Amerika egzistuoja, mano tikėjimas, aišku, remiasi autoritetingais liudijimais, tačiau iš tikrųjų jis yra ne kas kita, kaip paprasčiausias tikimybių skaičiavimas. Viena iš dviejų: arba tikėjimas atitinka pamatines ypatybes žmogaus dvasios, ištroškusios pažinimo, ir yra jo gnoseologinis pagrindas, arba jis jų neatitinka, tuomet jis yra nepajėgus patenkinti šį žinojimo poreikį. Šiuo

atveju tikėjimas darosi mažiau svarbus ir, žinoma, nebėra tasai, kuris gali kilnoti kalnus ar daryti stebuklus.

Pirmojoje šio trumpo pranešimo dalyje bendrais bruožais išsakiau savo seną, tvirtą įsitikinimą. Antrojoje aprašiau naujus savo įspūdžius, kurie dar nespėjo susikristalizuoti ir susilieti su senuoju mano įsitikinimu, ir jį atnaujinti, praplėsti bei pagilinti. Šią dvasios būseną, man rodos, išreiškia žodis „dvejonė". Tikiuosi, ta „dvejonė" bus išsklaidyta mūsų seminare, kuriame bus kalbama apie Dievo egzistavimą.

VLADIMIRO SOLOVJOVO (1859[1]—1900) MISTINIAI REGĖJIMAI

Tarp Solovjovo eilėraščių yra vienas, kuris vadinasi „Trys susitikimai (Maskva, Londonas, Egiptas, 1862—1875—1876). Poema" ir pelno ypatingą dėmesį. Tarsi drovėdamasis atskleisti savo sielos gelmes, Solovjovas suteikia genialaus įkvėpimo išpažinimui pusiau rimtą, pusiau žaismingą formą. Pastaboje, įrašytoje trečiajame jo poezijos leidime 1898 metais, Solovjovas teigia, jog šis eilėraštis išreiškia „tai, kas svarbiausia nutiko jo gyvenime" *. Iš tiesų tai poetinis pasakojimas apie mistinius regėjimus, kurie triskart pasikartojo ir visąlaik skirtingai.

Pirmasis regėjimas įvyko Maskvoje 1862 metais per sekmadienio mišias. Solovjovui tuomet buvo devyneri metai. Jis tai perteikia penkiais poezijos stulpeliais:

Man — devyneri, ji... jai — devyneri taip pat.
„Maskvoje buvo gegužės diena", kaip sakė Fetas **
Aš *prisipažinau*. Tyla. O, Dieve!
Turiu varžovą! O! Jis man atsakys.

Dvikova, dvikova! Sekmadienio mišios.
Sieloje kunkuliuoja aistrų aistros.
Tai, kas gyvenimiška, ... atidėsim.... rūpestį.
Tęsėsi, gęsta ir užgeso garsas.

---

* Vl. S. Solovjovo poezija, 3-čias leid., p. 190 (Neturėdamas originalo, negaliu nurodyti leidimo vietos) [2].

** Rusų poetas, lyrikas.

Altorius atviras...* Bet kur šventikas, kur diakonas?
Ir kur minia besimeldžiančių žmonių?
Aistrų srautas staiga išseko be pėdsakų.
Vien mėlis, mėlis mano sieloje.

Persmelkta auksinio mėlio,
Rankoje laikydama ne šios žemės gėlę,
Tu stovėjai spindulingai šypsodamasi,
Linktelėjai man ir išnykai rūke.

Ir vaikiška meilė man tapo svetima,
Mano siela — akla buičiai,
O mano vokietė bona liūdnai kartojo:
„Volodenka**, ak, kokia ji kvaila!"

Profesorius kunigaikštis J. N. Trubeckojus savo garsioje knygoje, pavadintoje „Vladimiro Solovjovo pasaulėžiūra" (M., 1913), pacitavęs šį eilėraštį (T. I, p. 30—31)***, palydi jį tokiu paaiškinimu: „Kas susipažinęs su Solovjovo filosofija, tas supranta, kad šitas „tu", kurį filosofas regėjo virš savo žemiškosios meilės, yra ta dangiškoji meilė, ta amžinoji ir dieviškoji idėja, kuri jam pasirodė aukštesnė už mylimą moterį, dar daugiau — aukštesnė už kūrinį. Meilės ekstazėje jis panyra į kontempliaciją Dieviškosios Išminties, to pirmavaizdžio arba amžinosios idėjos, kurią Dievas padarė pagrindu viso to, ką jis sukūrė" (ten pat, p. 31).

Antrąjį regėjimą Solovjovas matė Londone, Britų muziejuje, 1875 metų rudenį. Jis tai aprašo šiomis trimis eilutėmis:

Staiga visa prisipildė auksinio mėlio,
Ir vėl priešais mane suspindo ji —
Tiktai jos veidas, tiktai jis.

Pagaliau trečiasis regėjimas įvyko Kairo apylinkėse 1876 metais. Jam skirtos šios eilės:

---

* Stačiatikių šventykloje „ikonostaso" durys atsidaro ir užsidaro per keletą kartų, atverdamos ir užverdamos šventyklą.

** Mažybinis Vladimiro vardas.

*** *Ern V.* Vl. *S. Solovjovo gnoseologija.* — Pirmasis straipsnių rinkinys apie Vl. Solovjovą. — M., 1911. — P. 135.

Aš ilgai gulėjau baisiame snaudulyje,
Ir štai dvelktelėjo: „Užmik, mano vargšas drauge!"
Ir aš užmigau, o kai nubudau budrus,
Žemė ir dangus aplink kvepėjo rožėmis.

Ir dangiško švytėjimo purpure
Akimis, spindinčiomis mėlio ugnimi,
Žiūrėjai tu kaip pirmasis
Pasaulio kūrimo dienos spindesys.

Tai, kas yra kas buvo ir kas ateina iš ateities gelmių,—
Visa apėmė žvilgsnis nejudrus...
Po mano kojų mėlynuoja jūros, upės,
Ir miškas tolumoj, ir sniegu otų kalnų viršūnės.

Viską aš regėjau, ir viskas buvo viena —
Tik moters grožio paveikslas...
Kas yra bematis — sutilpo į jo matą,—
Priešais mane ir manyje buvai tik tu viena.

O spindulingoji! Tu manęs neapgavai:
Aš pamačiau dykumoje tave visą...
Mano sieloje tos rožės nenuvys,
Kad ir kur mane nublokštų *gyvenimo banga*.

Tai buvo tik akimirka! Regėjimas pranyko,
Ir saulės kamuolys pakilo dangaus skliaute.
Dykumoje tylu. Tik mano siela meldės.
Ir joje netilo varpų gaudesys.

Eilėraštis baigiasi apibendrinančiu stulpeliu:

Dar pilno rūpesčių pasaulio belaisvis
Po grubia medžiagos žieve —
Tai aš žvelgiau į nenykstamą valdovo skraistę
Ir pajutau Dievybės spindesį.*

Po to eina dar vienas stulpelis [8].

Savo mistinių regėjimų požiūriu Solovjovas vertino žmogaus gyvenimą. „Jis,— sako minėtasis kunigaikštis J. N. Trubeckojus, gyvenęs nuolatiniame sąlytyje su *anuo pasauliu*,— nepaprastai jautriai reagavo į žmogaus gyvenimo vulgarumą. Tasai vulgarumas jį slėgė tarsi košmaras. Jis pats tuo skundžiasi puikiose savo eilėse:

* *Bulgakovas S. N.* Gamta Vl. Solovjovo filosofijoje.— Pirmasis rinkinys apie Vl. *Solovjovą*.— P. 29.

Koks sunkus sapnas! Minioje nebylių regėjimų,
Besispiečiančių ir plevenančių aplinkui,
Aš bergždžiai ieškau palaimingo šešėlio,
Palietusio mane savo sparnu.

Bet vos atsitraukiu kankinamas piktų abejonių,
Apimtas kurčio nykulio ir siaubo,
Aš ir vėl juntu virš savęs nematomo šešėlio sparną,—
Ir vėl jos žodžiai skamba kaip anksčiau.

Koks sunkus sapnas! Nebylių regėjimų minia
Auga, auga ir užtveria kelią,
Ir vos girdėti tolimas šešėlio balsas:
„Netikėk akimirka, mylėk ir neužmiršk!" *

Solovjovas visą gyvenimą liko ištikimas šiems žodžiams visose savo veiklos srityse.

Įdomu pažymėti, kad Dostojevskis „Broliuose Karamazovuose" aprašo mistinę ekstazę, kuri neabejotinai yra Solovjovo regėjimų psichologinė interpretacija. Šis romanas yra tiktai prologas didžiulio veikalo, pavadinto „Kristumi", kurį Dostojevskis planavo parašyti. Ši mintis jam kilo gyvenimo pabaigoje, apie 1876—1880 metus, kai didįjį romanistą, kuris buvo sykiu ir didis mąstytojas, siejo dvasios giminystė su jaunu filosofu poetu. Ši giminystė įžvelgiama daugelyje panašumų, kuriuos randame tarp jaunojo „Brolių Karamazovų" herojaus Aliošos Karamazovo ir paties Solovjovo. Kaip ir Solovjovas, Ališa yra linkęs į mistiką. Būdamas devyniolikos metų, jis siekia patirti vienuolyno ramybę, bet jo dvasios tėvas senolis Zosima jį nuo to atšneka ir tikina, jog jam yra lemta atlikti didžią misiją šiame pasaulyje. Jis, be kita ko, patiki Aliošai šį dvasios testamentą: „Mylėkite visus dievo kūrinius, ir jų visybę, ir kiekvieną smiltelę. Kiekvieną lapelį, kiekvieną dievo spindulį mylėkite. Mylėkite gyvulius, mylėkite augalus, mylėkite kiekvieną daiktą. Jei mylėsi kiekvieną daiktą, tai per daiktus ir dievo paslaptį suprasi. Suprasi kartą ir jau be paliovos, kasdien labiau ir labiau į jį gilinsiesi. Ir galiausiai pamilsi visą pasaulį jau pilnutine, pasauline meile. <...> Priprask

* Ten pat.— P. 4—5.

pulti ant žemės ir bučiuoti ją. Bučiuok žemę nenuilstamai, nepasotinamai mylėk ją, visus mylėk, viską mylėk, ieškok aistringos ekstazės. Suvilgyk žemę savo džiaugsmo ašaromis ir mylėk šitas savo ašaras. O tos aistringos ekstazės nesigėdyk, brangink ją, nes tai yra didi dievo dovana, ir ne kiekvienam ji duota, o išrinktiesiems" [4].

Čia pamaldusis senolis užmiega amžinu miegu. Visi, kas jį pažinojo, laukia, kada gi stebuklingai pasireikš jo didis šventumas. Tačiau begalinei visų sumaiščiai jo kūnas netgi greičiau nei paprastai ima skleisti „lavono kvapą". Nusivylę jo gerbėjai užgauna senolio atminimą. Ir pačiam Aliošai neramu, bet visai dėl ko kito. Jo dvasiai neduoda ramybės klausimas, kaip įveikti materijos pagundą. Naktį, dangaus skliaute spindint žvaigždėms, jis išeina iš vienuolyno, sukniumba ant žemės ir karštai ją bučiuoja. Šią akimirką jam atrodo, „tartum visų šių nesuskaičiuojamų Dievo pasaulių gijos vienu metu susiėjo jo sieloje, ir ji virpėjo „sąlytyje su kitais pasauliais. <...> Ir niekuomet,— sako Dostojevskis,— niekuomet gyvenime Alioša negalėjo užmiršti šitos valandėlės" [5].

Tarp Aliošos mistinio nuotykio šią žvaigždėtą naktį ir Solovjovo regėjimo dykumoje, be jokios abejonės, yra tiesioginis ryšys. Tikras dalykas, kad Dostojevskiui, kaip ir Solovjovui, sudievintos materijos samprata remiasi mistiniu patyrimu *.

* Neturėdamas po ranka Dostojevskio veikalų, aš pasiskolinu šias dvi citatas iš S. N. Bulgakovo straipsnio „Gamta Vl. S. Solovjovo filosofijoje", išspausdinto „Pirmajame rinkinyje apie Vladimirą Solovjovą".— P. 27.

PASAULIO SIELA VLADIMIRO SOLOVJOVO FILOSOFIJOJE

Įžanga

VLADIMIRAS SOLOVJOVAS: JO GYVENIMAS IR DARBAI

Dvasinės rusų kultūros istorijoje trys vardai visados atmintini. Yra tai Dostojevskis, Tolstojus ir Solovjovas. Būdami sykiu tikrais to paties tautinio genijaus reiškėjais, jie tačiau ryškiai bei giliai skiriasi tarp savęs, nes kiekvienas iš jų turi tam tikrą savą fizionomiją. Vis dėlto jie visi atstovauja vienai dvasinei evoliucijai, kurios išsivystymas, kad ir rodosi kartais paradoksaliu, eina betgi logiškosios pažangos keliu.

Dostojevskis iškėlė aikštėn gaivalingą rusų tautos esmę, kurią jis buvo susekęs iki pat gelmių. Šis žiaurusis talentas, kaip kartais jį vadindavo, turėjo daug išgyventi, kol galėjo atlikti šitą savo uždavinį. Pasmerktas mirti ir visai netikėtai patyręs malonės, Dostojevskis per ketverius metus kalėjo katorgoje, o paskui ištisą metų eilę kentėjo ištrėmimo naštą Sibire. Šitokiose gyvenimo aplinkybėse jis ugdė savo talentą, akylai domėdamasis giliausiomis rusų sielos ypatybėmis. Čia jis patiria ardomąją tautinio rusų gaivalo galybę; bet čia pat jis pastebi irgi slapta rusenančią dieviškąją kibirkštėlę, kuri pajėgia chaoso gaivalą suvaldyti ir palenkti tvarkai vienu galingu kuriamuoju *fiat*.

Su tiesiog negailestingu atvirumu Dostojevskio kūryba parodo chaoso galybę pasaulyje, ir tik mokanti paguosti autoriaus dovana tesugeba palaikyti skaitytojuje pasitikėjimą būsima kosmo harmonija. Tačiau pats Dostojevskis nesugebėjo atvaizduoti dailiojoje savo kūryboje tikrąjį dvasinio kosmo gimimą pasaulyje. Galima net pasakyti, kad jo kūryba buvo ne kas kita kaip nuolat ku-

riamas, bet visados bejėgis užsimojimas pasiekti tikslą, kuris buvo sužavėjęs jo genijų, bet paliko jam niekados neįvykdomas. Tamsi tikrovės bedugnė ir kaitrus tikėjimas į idealą — štai du priešingu, bet neatskiriamu jo kūrybos atžvilgiu. Iš tikrųjų šioje jo kūryboje buvo statoma kultūros problema, suprantama taip plačiai, kaip tai pridera neribotai žmogaus dvasiai.

Išspręsti šitą problemą bando kitu du paminėtuoju rusų mąstytoju — Tolstojus ir Solovjovas, nors kiekvienas iš jųdviejų daro tai pagal įvairius principus ir su įvairiomis išdavomis. Tolstojus, tasai likimo lepintas didikas, semia akstinų dailiajai savo kūrybai iš kasdienio pilko gyvenimo. Kilęs iš visuomenės sluoksnio, kuris giriasi savo kultūra, esančia iš tikrųjų gana abejotinos vertės, jis palenkia griežtai moralinei kritikai vidutinį žmogų ir išdavoje prieina neigimą tradicinių kultūrinio gyvenimo lyčių.

Būdamas galingas asmuo, sugebąs nustatyti savaimingu būdu pusiausvyrą tarp gyvenimo ir sąmonės, jis buvo linkęs tikėti, kad pakanka pažinti tiesą norint tapti tobulu. Iš čion tasai principialiai pasyvus jo nusistatymas gyvenime, kurį jis ryškiai pažymėjo tokiais žinomais posakiais kaip „nesipriešinimasis blogiui" ir „kultūrinis neveikimas". Ištikimas „kultūrinio apsiprasčiokinimo" principui, jis meta šalin romanisto plunksną, laimėjusią jam pasaulinį vardą, ir pasineria bergždžiame moralizavimo darbe, siekiančiame anarchistinį gyvenimo idealą. Mažne taip pat, kaip ir Dostojevskis, Tolstojus atjausdavo irgi idealo ir tikrovės antagonizmą, bet tuo tarpu, kai pirmasis suvokia visą kultūrinės problemos sunkumą, antrasis pasitenkina principialiu jos pačios neigimu.

Jei rusų kultūros vyksme Tolstojus pasireiškė neigiamosios linkmės atstovu, tai Solovjovas, atvirkščiai, buvo aktyviu tęsėju to kultūrinio uždavinio, kurį neaiškiai buvo teužbrėžęs Dostojevskis. Solovjovas stengiasi visų pirma sąmonėje apgalėti suorganizuotos minties priemonėmis dabarties gyvenimo chaosą. Tokiu būdu jis tampa pirmuoju tikrai originaliu ir iki šiolei žymiausiu rusų filosofu. Su nepaprastu užsimojimu jis suskato megzti pla-

tų bei didingą visuotinosios sintezės tinklą, kuris suimtų ir apvaldytų visus nepažabotus chaotingo gyvenimo gaivalus. Norėdamas atsverti Tolstojaus pasyvumo principus, Solovjovas skelbia kovą su blogiu, kuriamąją pažangą ir pilnutinės kultūros idealą. Jis gerai nusimano apie didelį tolstojiškos propagandos pavojų ir nesvyruodamas skelbia karą dvasiniam jos tėvui.

Jau 1889 metais Solovjovas padarė rusų visuomenei tą pramatomąjį įspėjimą, kuris parodo, kaip aiškus bei tikras buvo jo žvilgis, kaip jis skaitė liūdnas būsimų įvykių išdavas, glūdėjusias tautinės rusų sielos linkmėse. „Artimoji ateitis,— sakė jis tuomet,— ruošia mums bandymų, kokių nėra dar mačiusi istorija" (5, 22).

Šiandien šis pranašavimas yra jau išsipildęs. Išsijuosusi anarchija nėra radusi susipratusiuose ir kultūringuose rusų visuomenės elementuose aktyvaus bei kuriamojo pasipriešinimo. Beprasmis tautinio rusų gyvenimo realizmas yra parodęs viešumoje tikrąjį savo veidą ir ironingu nusišypsojimu piktai pasijuokė iš visų platoniškų idealo pasiilgimų. Bet jei dabartis jam dar priklauso, tai dar nereiškia, kad ateitis nematys atvaduojamojo ir vaisingo idealizmo atgimimo. Tada ir pakraipa, kuriai atstovauja Solovjovas, neabejojant turės irgi atlikti savo rolę atgijimo darbe. Ir to pakanka, kad būtų akylai studijuojami gyvenimas ir veikalai šito žymaus mąstytojo, mažiau žinomo kultūringame pasaulyje negu du minėtuoju jo tautiečiu, bet užtat turinčio dvasiniam rusų tautos gyvenimui neabejojamai daugiau pozityvios reikšmės.

Vladimiras Solovjovas buvo gimęs Maskvoje 1853 metais sausio m. 16(28) dieną. Jo tėvas Sergejus Solovjovas buvo Maskvos universiteto profesorius, pagarsėjęs kaipo vienas iš žymiausių rusų istorikų. Iki 11 metų amžiaus jaunas Vladimiras buvo rūpestingai auklėjamas namie, o nuo 1864 metų jis ėmė lankyti 5-ąją Maskvos gimnaziją, kurią ir pabaigė, teturėdamas vos 16 metų. Įstojęs 1869 metais į Maskvos universitetą, jis studijavo pirmus trejus metus gamtos mokslus Fizikos matematikos fakultete, paskui vienerius metus — filosofiją Istoriniame filologiniame fakultete ir dar vienerius metus klausė teologijos Dvasinėje Akademijoje. Galų gale jis atsideda filo-

sofijai ir jau 1874 metų pabaigoje gina viešai magistro disertaciją, įvardytą „Vakarų filosofijos krizis". Savo uždavinį jis atliko su tokiu pasisekimu, visų viešai pripažintu, kad žinomas istorikas K. Bestuževas-Riuminas, sužavėtas jaunu mokslininku, jau tuomet pasakė: „Jei šios dienos viltis išsipildys ateityje, Rusija gali pasidžiaugti dar vienu genialiu žmogum".

Jau anais laikais Solovjovas buvo turėjęs savų filosofinių įsitikrinimų. Būdamas dar visai jaunas, jis išgyveno audringą pervartą religiniame savo gyvenime ir jau suskubo pereiti nuo kraštutinio nihilizmo prie pozityvios religinės pasaulėžiūros, stengdamasis suderinti su šia pastarąja visą savo veikimą ir, tarp kitko, laisvą filosofinės minties darbą.

Magistriškąją savo disertaciją Solovjovas pradeda šitokiais žodžiais: „Į šios knygos pagrindą padėtas įsitikinimas, kad filosofija, suprantama kaipo atitrauktasis, *išimtinai* teorinis pažinimas, pabaigė savo išsivystymą ir negrįžtamai *perėjo į praeities pasaulį*" (1, 26). Sykiu Solovjovas skuba čia pat pareikšti, kad šitą atbaigtą atitrauktosios filosofijos išsivystymą jis anaiptol nelaiko nevaisingu ir kad, atvirkščiai, jis aukštai vertina teigiamąsias jos išdavas.

Todėl kritiškasis jo uždavinys turėjo trejopą tikslą: pirma, iškelti aikštėn tai, ką atitraukto bei vienašališko turėjo naujųjų laikų filosofija; ir, antra, susekti tikrąjį filosofinį metodą, pasinaudojus neigiamuoju naujosios filosofijos patyrimu.

Bendra išvada, kurią jis prieina, yra konstatavimas, kad dvi pagrindinės filosofinės naujųjų laikų pakraipos — grynas racionalizmas ir grynas empirizmas — nesugebėjo patiekti filosofinio tiesos pažinimo. Racionalistinė pakraipa, besiremianti išimtinai sąvoka, Solovjovo supratimu, tetiekia vien galimo pažinimo, tuo tarpu kad empiristinė pakraipa, tenorinti turėti reikalą vien su apraiškomis, neduoda jokio pažinimo. Ogi tikras filosofinis metodas tegali būti nustatytas vien sąryšyje su pripažinimu metafizikoje konkretinės vienatinės bei visuotinos dvasios kaipo absoliutinės pirmapradės. Etikos srityje išvada iš naujųjų

laikų filosofijos išsivystymo turi būti pripažinimas, kad aukščiausia dorinė gerovė tegali būti atsiekta visų būtybių drauge ir dargi to visuotinojo vyksmo išdavoje, kurio pabaiga yra panaikinimas išskiriamojo atskirų būtybių egoizmo, besireiškiančio materialiniame jų antagonizme, ir jų atstatymas kaipo dvasių karalijos, suimamos į absoliutinės dvasios visuotinumą (1, 143).

Tai, kas labiausiai davė Solovjovui progos padaryti šitokias išvadas, buvo Hartmanno filosofija, kurią jis laikė logišku ir būtinu sekmenimi iš filosofijos Vakarų minties išsivystymo. „Nesąmonybės" filosofijoje Solovjovas buvo net linkęs matyti pirmutinius naujos visuotinosios sintezės bruožus — sintezės, kuri turėtų apimti mokslą, filosofiją ir religiją. Todėl galutinoji jo išvada buvo šitokia: „Nuoseklios filosofinio *Vakarų* išsivystymo išdavos patvirtinta *racionalinio* pažinimo lytyje *tas pačias* tiesas, kurios *tikėjimo* ir *dvasinio veizėjimo* lytyje buvo skelbiamos didžiosiose teologiškosiose Rytų (iš dalies senovinių ir ypatingai krikščioniškų) doktrinose. Tokiu būdu šita naujausioji filosofija su logiškuoju *vakarietiškosios lyties* tobulumu stengiasi sujungti *pilną Rytų dvasinių veizdėjimų turinį*. Remdamasi, iš vienos pusės, *pozityvaus mokslo* daviniais, šita filosofija, iš kitos pusės, tiesia ranką religijai" (1, 143).

Už minėtąją disertaciją Solovjovas gavo magistro laipsnį ir buvo paskirtas filosofijos docentu į Maskvos universitetą. 1875 metų pradžioje jaunas — vos tik 22 metų — docentas paskaitė įžengiamąją savo paskaitą, pavadintą „Metafizika ir pozityvioji žinija", ir paskui per tris mėnesius turėjo nepaprasto savo klausytojuose pasisekimo. Buvo gandų, kad taip lengvai jauno profesoriaus laimėtas pasisekimas ne visiems vyresniems jo kolegoms patiko, ir tuo iš dalies aiškinta jo komandiruotė ilgesniam laikui į Vakarų Europą.

Solovjovas iš pradžios nuvyko į Londoną ir dirbo ten kiek laiko Britų muziejuje. Paskui, savo mistinių palinkimų vedamas, jis pervažiavo Prancūziją ir Italiją, stengdamasis — į Egiptą, kur jis, tarp kitko, studijavo musulmonų sektas. 1876 metų gale jis grįžo Maskvon ir pra-

dėjo vėl akademinį darbą, bet jau privatdocentu. Tačiau jau kitų metų pradžioje jis turėjo atsistatydinti, įsimaišęs į gynimą vieno iš savo kolegų, kuris, jo supratimu, neteisingai buvo maltretuojamas kitų profesorių.

Šitam maždaug laikui pridera Solovjovo „Filosofiniai pilnutinės žinijos pradai" (1877), iš kur mes patiriame, kuo turėtų būti toji visuotinoji sintezė, kuri buvo jo minėta magistriškojoje disertacijoje. Šito naujo veikalo pirmasis skyrius yra pavestas istorinės evoliucijos dėsniui. Čia Solovjovas sąmoningai bando pritaikyti istoriniam žmonijos gyvenimui išsivystymo dėsnį, kuris logiškai buvo Hegelio suformuluotas ir paskui Spencerio panaudotas biologijos reikalams.

Visuotinojo tikslo sąvoka, samprotauja Solovjovas, suponuoja išsivystymo sąvoką. Ogi išsivystymas suponuoja savo ruožtu išsivystantį subjektą, kuriuo tegali būti gyvas organizmas kaipo vieninga būtybė, turinti savyje daugybę pradų, tarp savęs iš vidaus sujungtų. „Išsivystymas yra tokia išvidinių organingos būtybės kitimų eilė, kuri eina nuo tam tikros pradžios ir siekia tam tikrą nustatytą tikslą" (1, 229). Pirmasis momentas, arba pradedamasis išsivystymo tarpsnis, pasižymi išviršine vienybe, arba sudedamųjų organizmo dalių sutapimu į neskiriamąją krūvą. Antrasis momentas, arba vidurinis tarpsnis, yra ne kas kita kaip išsiskyrimas ir įsigalėjimas atskirų dalių, į kurias dabar pereina aktualumas, pridėrėjęs anksčiau vienybės pradui. Pagaliau trečiuoju momentu, kuris yra atbaigiamasis tarpsnis, arba tobulas stovis,— atskiri organizmo nariai, sujungti tarp savęs iš vidaus ir laisvai pagal nuosavų savo paskyrimų ypatybes.

Solovjovo įsitikinimu, istorinio išsivystymo subjektu yra žmonija kaipo tikras, nors ir sutelktinis organizmas. Vis dėlto pagrindinės bendrai žmogiško gyvenimo lytys turi savo versmę individualinės žmogaus prigimties praduose, tiesa, tik tiek, kiek šie pastarieji turi visuomenės reikšmės. Šitais pradais ir yra jausmas, protas ir valia, kiek jie turi savo objektais tikrąjį grožį, tiesą ir gėrį.

Judinamuoju visuomeninio gyvenimo pradu yra veiklioji valia. Žmogus geidžia visų pirma materialinio būvio,

paskui — teisėtai suorganizuoto, pagaliau — absoliutinio, t. y. pilnutinio, amžino. Pirmasis yra laiduojamas ekonominėje bendruomenėje, antrasis — politinėje draugijoje, arba valstybėje, ir trečiasis — dvasinėje draugijoje, arba Bažnyčioje. Tokios yra trys pagrindinės visuomeninio susidraugavimo lytys, kylančios iš žmogaus stengimosi atsiekti objektyvųjį gėrį.

Panašiai yra ir su antrąja žmogiškojo gyvenimo sritimi, t. y. su pažinimu. „Savo pažinimo veiksmuose žmogus gali siekti arba turtingumą faktinų žinių, pasemtų iš nuošalinio pasaulio ir žmogaus gyvenimo pastebėjimo bei patyrimo priemonėmis, arba formalinį žinijos tobulumą, t. y. logiškąjį jos, kaipo sistemos, taisyklingumą, arba pagaliau žinijos pilnatvę, t. y. absoliutinį turinį. Kitaip tariant, žmogus gali siekti arba materialinį faktinį tikrumą, arba formalinį logiškąjį tikrumą, arba absoliutinį tikrumą. Pažinčių visetas, kuriose persveria empirinis turinys ir kur reikšmingas yra materialinis tikrumas, sudaro vadinamojo *pozityvaus mokslo* sritį; žinija, nustatoma labiausiai bendrais principais ir besireiškianti ypatingai logiškuoju tobulumu, arba formaliniu tikrumu, sudaro atitrauktąją *filosofiją;* pagaliau žinija, turinti savo objektu ir pradedamuoju punktu absoliutinę realybę, sudaro *teologiją.* Pozityviajame moksle viso ko centras yra realus faktas, atitrauktoje filosofijoje — bendroji idėja, teologijoje — absoliutinė esybė" (1, 236).

Trečiasis žmogiškojo gyvenimo pradas randa objektyvinę savo išraišką taip pat trijose lytyse žmogaus veikimo, vadinamo kūrybos vardu. Pirmas materialinis laiptas, kur grožio idėja tarnauja tarsi pažiba utilitariniams tikslams, yra techninis menas; aukščiausiu jo apsireiškimu yra architektūra. Antrą, taip sakant, formalinį laiptą sudaro dailusis menas, arba dailė, kur sprendžiamąją reikšmę turi dailioji lytis, grožio lytis, išreikšta grynai idealiniu pavidalu. Tokiomis yra skulptūra, tapyba, muzika ir poezija. Techniniuose menuose, kuriuose kuriamojo jausmo produktyvumas tiesioginiu būdu pakreiptas į žemesnę išorinio pasaulio prigimtį, esminės reikšmės turi medžiaga; dailiajame mene, arba dailėje, svorio centras glūdi

dailiojoje lytyje kaipo tokioj. Ogi tikras pilnutinis grožis, jungiąs amžiną turinį su amžinąja lytimi, matyt, tegali būti vien kitokiame idealiame pasaulyje, antgamtiniame bei antžmoginiame. Kuriamasis žmogaus jausmo santykiavimas su šituo transcendentiniu pasauliu sudaro mistikos esmę. Tai yra absoliutinis dailės laiptas.

Pagrindines žmogiškojo gyvenimo lytis Solovjovas suveda į šitokią ryškią schemą (1, 240):

	I *Kūrybos sritis*	II *Pažinimo sritis*	III *Praktinio veikimo sritis*
Subjektyvinis pagrindas	jausmas	protas	valia
Objektyvinis principas	grožis	tiesa	bendrasis gėris
1 laiptas, *absoliutinis*	mistika	teologija	dvasinė bendruomenė (Bažnyčia)
2 laiptas, *formalinis*	dailusis menas	atitrauktoji filosofija	politinė draugija (valstybė)
3 laiptas, *materialinis*	techninis menas	pozityvusis mokslas	ekonominė bendruomenė

Pagal istorinio išsivystymo dėsnį, žmonija turinti pereiti tris stovius, arba tris tarpsnius, kuriuose ji įvairiai santykiuotų su nurodytosios schemos sritimis ir laiptais. Pirmame tarpsnyje visi kiekvienos srities laiptai, kaip ir visos sritys, glūdi neskiriamosios vienybės stovyje. Atskiras laiptų ir sričių buvimas tėra čia vien potencialus. Šitą tarpsnį sudaro seniausias žmonijos istorijos tarpas, kai pažinimo sritis nebuvo dar suskirstyta tarp teologijos, filosofijos ir specialių mokslų, bet sudarė dar vieną neskirstomą visumą, kurią galima pavadinti *teosofijos* vardu; Bažnyčios, valstybės ir ekonominės bendruomenės srityje pirmutinė vienybė reiškėsi *teokratijos* pavidalu, ir pagaliau mistika, dailė ir techninis menas jungėsi vienoje mistiškoje kūryboje, arba *teurgijoje*. Viskas sykiu buvo ne kas kita kaip religinė visuma.

Antrajame istorinio išsivystymo tarpsnyje žemesnieji laiptai išsilenkia iš po valdžios aukštesniojo laipto ir stengiasi atsiekti visiškąją laisvę. Iš pradžios visi žemesnieji elementai pakyla drauge prieš aukštesniįjį pradą. Tačiau pirmutinės vienybės irimas tuo dar nesibaigia. Žemesnieji pradai savo ruožtu atsipalaiduoja vieni nuo kitų ir stengiasi pilnai išsivystyti išskiriamajame savo įsigalėjime. Solovjovo supratimu, antrasis išsivystymo tarpsnis, prasidėjęs viduramžiais, pasibaigė naujausiais laikais. Taip visuomeninėje srityje prieš Bažnyčią sukilo valstybinis absoliutizmas, kuris paskui savo ruožtu rado sau priešą ekonominėje organizacijoje, būtent socializmo lytyje. Pažinimo sritis tuo pačiu laiku buvo palenkta panašiam irimo vyksmui. Nuo teologijos iš pradžios atskilo filosofija, kuri turėjo išskiriamai įsitvirtinti racionalizme. „Hegelis,— sako Solovjovas,— filosofijai buvo tas pat, ką Liudvikas XIV — valstybei" (1, 253). Tuo pačiu laiku empirinė pakraipa ruošė išskiriamąjį pozityviųjų mokslų įsitvirtinimą pažinimo srityje, kas ir pasireiškė pozityvizmo įsigalėjimu. Kūrybos srityje dar viduramžiais viskas buvo palenkta mistikai. Renesanso gadynėje pasireiškia dailiosiomis lytimis laisvoji dailė. Mūsų laikais atėjo galingas realinio bei utilitarinio techninio meno viešpatavimas. Tokiu būdu ekonominis socializmas visuomeninėje srityje, pozityvizmas — pažinimo srityje ir utilitarinis realizmas — kūrybos srityje yra kraštutinė išraiška to vienybės susiskaldymo, kuris yra prigimtas antrajam istorinio išsivystymo tarpsniui.

Atskirų pradų išsiskyrimas tėra, pagal išsivystymo dėsnį, vien pereinamasis tarpsnis pakeliui į laisvąją vienybę, kur kiekvienas iš jų turi rasti tinkamą sau vietą. Visai išvidinis ir laisvas jų susiderinimas ir turi sudaryti *visuotinosios sintezės* esmę. Jei pirmutinė kūrybos vienybė, prisisunkusi mistikos, buvo pavadinta teurgija, tai šita nauja organingai diferencijuota vienybė turi būti pavadinta laisvąja teurgija, arba pilnutine kūryba. Panašiai teologija harmoningame susiderinime su filosofija ir pozityviu mokslu turi sudaryti laisvąją teosofiją, arba pilnutinę žiniją. Pagaliau visuomeninėje srityje dvasinė bend-

ruomenė, arba Bažnyčia, turi sudaryti sykiu su politine ir ekonomine draugija, su kuriomis ji laisvai ir iš vidaus susiderina, vieną tikslingą organizmą — laisvąją teokratiją, arba pilnutinę visuomenę.

Visoms žmogaus gyvenimo sritims aukščiausios prasmės ir absoliutinio turinio suteikia religinis pradas. Religija, kuri yra jungiamasis veiksnys tarp žmogiškojo ir dieviškojo pasaulio, iš tikrųjų yra ne kas kita kaip sujungimas į vieną organingą visumą mistikos, teologijos ir Bažnyčios, kurios yra aukščiausios apraiškos trijose gyvenimo srityse. Ogi visos žmogiškojo gyvenimo sritys ir visi laiptai turi sudaryti visuotinąją organingą visumą, vieningą savo pagrindu ir savo tikslu ir sykiu daugingą savo organais ir nariais. Normalus ir suderintas visų organų ir narių veikimas ir yra ne kas kita kaip pilnutinis gyvenimas.

Užsibrėžęs šitokį platų *visuotinosios sintezės* planą, Solovjovas, kaipo filosofas, jaučiasi turįs profesinę prievolę pradėti šitą sintezę realizuoti sąmonės srityje. Todėl pirmu jo rūpesniu buvo pateisinti *filosofijoje* laisvąją teosofiją, kurią „Filosofiniuose pilnutinės žinijos praduose" jis aptaria kaipo žiniją, turinčią savo objektu tai, kas tikrai yra (το οντως ον, *das wahrhaft Seiende),* kiek esybė objektyviai reiškiasi idėjoje (1, 283, 294). Solovjovas manė pateisinti laisvąją teosofiją ne tik iš pusės jos objekto, bet taip pat apginti jos *tikslą, medžiagą, lytį* ir vykdomąjį pradą. Jam teosofijos tikslu yra išvidinis žmogaus susijungimas su tikrai realiąja esybe; jos medžiagą sudaro visų rūšių žmogaus patyrimo daviniai, būtent patyrimo mistinio, psichinio ir fizinio; pagrindinę jos lytį jis matė protiniame veizdėjime, arba idėjų intuicijoje, suvestoje į bendrą sistemą logiško atitraukto mąstymo priemonėmis; pagaliau vykdomuoju jos pradu, arba priežastimi, Solovjovas laikė įkvėpimą, kuriame jis matė aukštesnių idealinių esybių veikmę žmogaus dvasiai.

Tačiau Solovjovas tepajėgė kiek plačiau išvystyti savo laisvąją teosofiją vien iš pusės jos objekto. Iš dalies dėl asmeninių priežasčių ir iš dalies dėl išorinių gyvenimo aplinkybių jis nutraukė pradėtąjį darbą, bet sykiu pa-

sinaudojo atsiektomis jau jo išdavomis kitiems dviem veikalams: „Atpalaiduotųjų pradų kritika" ir „Paskaitos apie dievažmogiškumą" *.

Tuo pačiu laiku, kai Solovjovas pakeitė šitokiu būdu savo darbų planą, jis turėjo irgi pakeisti savo gyvenamąją vietą; ir tai, matyti, nebuvo visai netikėtas supuolimas. Priverstas palikti Maskvos universitetą, jis buvo 1877 metais paskirtas nariu Švietimo ministerijos mokslo komiteto Petrapilyje. Čia jis rašo daktariškąją savo disertaciją „Atpalaiduotųjų pradų kritika" (1877—1880) ir, ją viešai apgynęs 1880 metais, gauna privatdocento vietą Petrapilio universitete.

„Filosofiniuose pilnutinės žinijos praduose" Solovjovas tikėjosi iš realios esybės idėjos išvystyti dialektiniu būdu visą filosofijos turinį. Tačiau šitaip sumanytas „organingosios logikos" planas pasirodė, matyti, neįvykdomas, nes jaunas filosofas nutraukė savo darbą kaip tik tuo laiku, kai spekuliatyvinės atotraukos mazgas pasidarė tiesiog nebeatmezgamu.

Nors Solovjovas ir pavadino savo logiką organinga, norėdamas ją tuo pačiu skirti nuo formalinės Hegelio logikos, jis vis dėlto buvo dar per didelėje šiojo įtakoje. Į „Filosofinių pradų" pagrindą buvo jo padėtas įsitikinimas, kad tarp organingo mąstymo ir istorinio išsivystymo yra pilnas sutapimas. Paėmęs pradedamuoju punktu substancialinę vienybę to, kas realiai yra tikrovėje,— vienybę, kuri turėtų atsakyti pirmajam istorinio išsivystymo tarpsniui, Solovjovas tikėjosi išvesti iš jos dialektiniu būdu didelį įvairumą viso to, kas yra, o paskui suvesti atskiras idėjas vieningoje laisvosios teosofijos sistemoje.

Matydamas, kad panašus bandymas nelengvai gali apsivainikuoti pasisekimu, Solovjovas pajuto, kad savaip suprastas dialektinis metodas neleidžia dar jam aprėpti visą buities tikrovę. Todėl nuo šiolei jis ima pradedamuoju punktu faktinai įvykusį žmogiškosios minties susiskal-

* Šitos išdavos yra nusakytos pirmajame disertacijos skyriuje, pavadintame „Pasaulio siela ir absoliutas", remiantis tuo jų apdirbimu, kuriuo jos pasireiškė dviejuose vėlesniuose paminėtuosiuose Solovjovo veikaluose.

dymą, kuris atsako antrajam istorinio išsivystymo tarpsniui. Šiuo reikalu jis stveriasi pozityviosios kritikos, norėdamas atstatyti atskiras idėjas pilnutinės žinijos sistemoje. Šitokio pasiryžimo yra įkvėpta daktariškoji jo disertacija, pavadinta „Atpalaiduotųjų pradų kritika".

„Atpalaiduotaisiais pradais,— pareiškia Solovjovas jos pratartyje,— aš vadinu atskiras idėjas (atskirus vienatinės bei visuotinos idėjos atžvilgius ir elementus), kurios, atitrauktos nuo visumos ir įtvirtintos išskiriamuoju būdu, nustoja tikro savo pobūdžio ir, suėjusios į prieštaravimą bei sąspyrį tarp savęs, palenkia žmogiškąjį pasaulį tam protinio susiskaldymo stoviui, kuriame jis iki šiolei tebėra. Šių atpalaiduotųjų ir savo atsipalaidavime klaidingų pradų kritika turi susekti dalinę jų reikšmę ir sykiu iškelti aikštėn tą išvidinį prieštaravimą, į kurį jie neišvengiamai patenka, kai tik įsigeidžia užimti visumos vietą" (2, 1).

Bendrame plane Solovjovas numatė tris atpalaiduotųjų pradų kritikos dalis: etinę, gnoseologinę ir estetinę. Šitas suskirstymas gali būti pateisintas tuo, kad dorinis žmogaus veikimas, teorinis pažinimas ir dailioji kūryba visi lygiai reikalauja nelygstamųjų normų ir kriterijų, kuriais turėtų būti vertinamas reikšmingumas šitų trijų veikimo sričių, kuriose turi atatinkamai reikštis gėris, tiesa ir grožis.

Nuo to momento, kai žmogaus mintis ėmė sąmoningai dirbti, susidarė visa eilė religinių ir filosofinių sistemų, kurios įvairių įvairiausiai aptardavo vyriausius pradus, arba principus. Solovjovas skiria visoje šitų principų krūvoje dvi pagrindines grupes. Pirmąją iš jųdviejų sudaro pradai, kurie pasireiškia mūsų sąmonei tarsi iš anksto duoti nepriklausomai nuo mūsų proto darbo. Jie priimami tikėjimu, bet ne gaunami iš protinio tyrinėjimo, ir todėl asmens sąmonės nusistatymas į juos yra iš pradžios labiausiai pasyvus. Šituos pradus Solovjovas vadina teigiamaisiais, arba esminiais.

Antrosios grupės pradai kyla iš aktyvaus asmeninės sąmonės apsisprendimo, kai šita sąmonė, neigiamai nusistačiusi į tiesioginius davinius ir, tarp kitko, į pirmuosius teigiamuosius pradus, stengiasi racionaliniu tyrinėjimu vi-

suotinųjų santykių nustatyti tam tikrus bendrus teigimus, arba normas, atitrauktojo pobūdžio. Kadangi jie yra diskursyvinio žmogaus proto veikimo padaras, Solovjovas vadina juos atitrauktaisiais, arba neigiamaisiais, pradais. Jei pirmieji pradai turi religinės bei gyvastingos reikšmės, tai pastarieji, atvirkščiai, pasižymi moksliniu bei mokykliniu pobūdžiu.

Teigiamieji, arba religiniai, pradai gali remtis arba tiesioginiu asmens patyrimu ir veizdėjimu dieviškųjų idėjų, arba gali būti perteikiami netiesioginiu būdu *istorinio* padavimo priemonėmis, remiantis pasitikėjimu autoritetu. Pirmuoju atveju religinius pradus Solovjovas vadina mistiniais, antruoju atveju — tradiciniais.

Atitrauktieji pradai savo ruožtu Solovjovo skirstomi į dvi kategorijas. Kiekvienas mūsų proto veikimas, sako jisai, susidaro iš dviejų elementų: iš empirinių davinių, sudarančių materialinį šitą protinio veikimo turinį, ir iš racionalinių mūsų protui prigimtų lyčių, kuriomis neišvengiamai yra *sąlygojamas šitas veikimas*. Žiūrint į tai, katras iš šitų dviejų pradų dedamas į pagrindą, arba katrame iš jųdviejų matomas svorio centras, atitrauktajame tyrinėjime susidaro dvi atitrauktųjų pradų rūšys. Vieni būtent išveda tiesą, gėrį ir grožį iš empirinio turinio, arba mūsų veikimo medžiagos, ir todėl privalo būti pavadinti empiriniais arba materialiniais. Kiti įžvelgia šitas vyriausias idėjas formalinėse mūsų gryno proto aptartyse, ir todėl gali būti pavadinti formaliniais arba racionaliniais. Kiekvienoje iš šitų pakraipų vyriausieji principai liečia praktinį, teorinį ir estetinį veikimą ir atitinkamai tarnauja kriterijais visoms šitoms trims veikimo sritims.

Solovjovo supratimu, vienašališką bei atitrauktinį pobūdį gali įgauti net teigiamieji pradai būtent tada, kai jie stengiasi įtvirtinti išskiriamuoju būdu religinį pradą pažinimo, kūrybos ar praktinio veikimo srityje. Vis dėlto kiekvienas atitrauktasis pradas, būdamas vienu visuotinosios tiesos atžvilgiu, gali turėti lygstamąjį savo pateisinimą. Sulig tuo, kritiškas metodas, kurį Solovjovas norėtų pritaikinti šitų pradų tyrinėjimui, turėtų reikštis tuo, kad būtini paruošiamieji laiptai būtų nuosekliai panaudojami

pilnam sintetiniam aptarimui tų didžiųjų ieškinių, kuriais yra gėris, tiesa ir grožis. Besinaudodamasis šituo kritiškuoju metodu, Solovjovas prieina išvadą, kad vyriausieji visų trijų veikimo sričių principai privalo suderinti organingoje sintezėje empirinį, racionalinį ir mistinį pradą.

Etikos srityje galutinė Solovjovo išvada yra ta, kad vyriausias dorinis principas, turįs vadovauti praktiniam žmogaus veikimui, neišsisemia ne tik empirinėmis malonumo, laimės, simpatijos ir naudos sąvokomis, bet ir atitrauktomis racionalinėmis prievolės arba kategorinio imperatyvo sąvokomis. Visos šitos sąvokos įeina į vyriausią dorinį principą kaipo materialinės arba formalinės jo žymės, bet nesudaro dar tikros jo esmės. Dorinis veikimas ne tik turi reikštis tam tikromis savybėmis, pavyzdžiui, tiekti pasitenkinimo, orientuotis bendrąja žmonių *nauda, vadovautis simpatijos arba altruizmo jausmais*, turėti prievolės arba kategorinio imperatyvo lytį, bet jis privalo dar viršaus turėti tam tikrą objektą. Tokiu objektu tegali būti vien normalinė visuomenė, charakterizuojama laisvu draugingumu arba praktiniu visuotinumu, vardan kurio visi yra veikimo tikslas kiekvienam ir kiekvienas — visiems.

Absoliutinė dorinė visuomenės reikšmė nustatoma religiniu, arba mistiniu, pradu žmoguje ir tiesioginiu būdu išeina aikštėn dvasinėje visuomenėje, arba Bažnyčioje. Valstybinė bei ekonominė sritys privalo tarnauti formaline ir materialine aplinkuma, kur galėtų įsiviešpatauti dieviškasis pradas, Bažnyčios atstovaujamas.

Panašiu būdu padaręs atitrauktųjų pradų, arba principų, kritiką gnoseologijos srityje, Solovjovas prieina išvadą, kad čia turi sueiti organingon sintezėn realizmas, racionalizmas ir misticizmas, kiek jie turi savyje pozityvaus turinio *.

Iš trijų dalių — etinės, gnoseologinės ir estetinės, kurios buvo numatytos „Atpalaiduotųjų pradų kritikai", Solovjovas teparašė vien pirmiedvi. Estetinė dalis, reika-

* Šita sintezė, Solovjovo atsiekta gnoseologijos srityje, trumpai nusakyta IV disertacijos skyriuje, 2 skirsnyje, pavadintame „Formalinis visuotinosios žinijos pagrindas".

laujanti specialaus pasiruošimo, buvo jo atidėta neapribotai ateičiai. Iš tikrųjų prie jos jis jau nebegrįžo niekados. Vis dėlto filosofinės jo pažiūros pasireiškė sintetine pakraipa puikiais etiudais, parašytais viduriniame literatinio jo veikimo laikotarpy. Neminint visos eilės kritiškųjų jo straipsnių iš šitos srities, bus čia pravartu tepaminėjus du pagrindiniu jo etiudu: „Grožis gamtoje" (1889) ir „Bendra meno prasmė" (1890). Iš jų ir dar iš „Trijų prakalbų Dostojevskio atminčiai", pasakytų 1881, 1882, 1883 metais, patiriama, kad pilnutinė Solovjovo sintezė turi apimti estetikos srityje meninį realizmą, atitrauktąjį estetizmą ir kuriamąją mistiką, žinoma, imant juos iš teigiamosios jų pusės *.

Čia bus ne pro šalį sugrįžus mintimi prie Solovjovo gyvenimo Petrapilyje, kur profesoriškas Solovjovo veikimas truko dar trumpiau kaip Maskvoje. 1881 metais, kovo mėnesio pabaigoje, tuoj po caro Aleksandro II užmušimo, Solovjovas pasakė prakalbą prieš mirties bausmę; smerkdamas tiek raudonąjį terorą, tiek ir baltąjį, jis užbaigė savo prakalbą netiesioginiu paraginimu, atkreiptu į naują carą, dovanoti gyvybę caražudžiams. Šito pakako, kad Solovjovas būtų ant visados pašalintas nuo akademinio veikimo. Jis turėjo tuomet vos tik 28 metus. Pačios dalykų eigos stumiamas, Solovjovas vis labiau įeina į publicisto pareigas ir sykiu kaskart daugiau atsideda teologinėms studijoms. Ilgainiui dvi problemos užima centrinę vietą jo sąmonėje ir vis labiau paragina jo valią: tai yra tautinis Rusijos pašaukimas ir Visuotinoji Bažnyčia. Tiesa, jau anksčiau, akademinio jo veikimo laikotarpy, šitos problemos glūdėjo jo sąmonėje, bet vis dėlto tada jis nebuvo joms išskiriamai atsidėjęs. 1877 metais prakalboje, įvardytoje „Trys jėgos", Solovjovas buvo jau pažymėjęs Rusijos rolę pasaulinėje evoliucijoje. Ogi jo visuotinosios Bažnyčios koncepcija pirmą kartą įgavo aiškią išraišką jo dvylikoje „Paskaitų apie dievažmogiškumą", paskaitytų nuo 1878 iki 1881 metų miestely Solianoj Gorodok. Iš tik-

* Pagrindiniai Solovjovo estetikos principai yra nusakyti IV disertacijos skyriuje, 3 skirsnyje, pavadintame „Juntamasis kosmiškojo meno pagrindas".

rųjų jau šitos „Paskaitos" yra ne kas kita kaip logiškas Solovjovo perėjimas nuo filosofinių prie teologinių darbų — perėjimas, tik pagreitintas dėl išorinių gyvenimo aplinkybių.

„Religija,— sakė Solovjovas pirmoje savo paskaitoje,— kalbant bendrai ir atitrauktinai, yra žmogaus ir pasaulio ryšys su nelygstamuoju pradu ir visos buities centru. Aišku juk savaime, kad, pripažinus šitokio nelygstamojo prado realumą, juomi neišvengiamai turi būti apsprendžiami visi interesai, visas žmogaus gyvenimo bei sąmonės turinys; nuo jojo turi pareiti ir prie jo taikytis visa tai, kas yra esminio žmogaus veikime, pažinime ir kūryboje. Jei yra pripažįstamas nelygstamasis buities centras, tai visi gyvenimo rato taškai turi jungtis su juo lygiais spinduliais" (3, 1).

Kas tai yra pagrindinė šitaip suprantamos religijos tiesa? „Senoji tradicinės religijos lytis,— sako Solovjovas,— pradeda vykti nuo tikėjimo į Dievą, bet nepadaro iš jo visų nuoseklių išvadų. Dabartinė ateistinė civilizacija pradeda vykti nuo tikėjimo į žmogų, bet ir ji nėra logiška iki galo ir nepadaro iš savo tikėjimo visų išvadų. Tuo tarpu nuosekliai išvestu ir iki galo įvykdytu tuodu tikėjimu — tikėjimas į Dievą ir tikėjimas į žmogų — sutampa vienoje pilnutinėje ir visuotinoje Dievažmogybės tiesoje" (3, 23).

Realų šios idėjos vykdymą Solovjovas mato Visuotinojoje Bažnyčioje ir todėl laiko reikalinga pastatyti į sąryšį su jąja visas gyvenimo sritis visuotinosios teokratijos priemonėmis. Ir štai tautinį Rusijos pašaukimą Solovjovas ir buvo linkęs matyti šito didelio uždavinio vykdymą pasaulyje.

Nusakytasis Solovjovo gyvenimo laikotarpis buvo labiausiai intensyvios filosofinės kūrybos periodas. Tačiau prof. kunigaikštis Jevgenijus Trubeckojus, parašęs dviejų tomų veikalą, pavadintą „Vl. Solovjovo pasaulėžiūra", vadina šitą filosofo gyvenimo laikotarpį vien paruošiamuoju atžvilgiu į visą jo likimą. Trubeckojaus supratimu, Solovjovo gyvenime ėjo toliau dar du skirtingu laikotarpiu, iš kurių pirmas, jo pavadintas utopiškuoju, truko

nuo 1882 iki 1894 metų ir antras, pavadintas pozityviuoju, arba atbaigiamuoju, pasirodė filosofo gyvenime paskutiniu, nes truko nuo 1894 iki 1900 metų, t. y. iki jo mirties. Pirmajame laikotarpy Solovjovas beveik visiškai atsisako nuo filosofinio darbo. Užtat antrasis laikotarpis pasireiškė jo grįžimu prie intensyvios filosofinės kūrybos, kurios tikslu buvo realizuoti tą visuotinosios sintezės planą, kuris buvo jo jaunatvėje sumanytas ir pagilintas jam einant į savo gyvenimo galą.

Analizuodamas vadinamąjį utopiškąjį Solovjovo gyvenimo laikotarpį, kunigaikštis J. Trubeckojus vadina jį labiau praktiniu, palyginant su paruošiamuoju laikotarpiu, kuris buvęs visų pirma spekuliatyvinis. Ir iš tikro dabar jau Solovjovas buvo visų pirma pasirūpinęs sutvarkyti žmonijos gyvenimą, kur turi būti aktyviai įvykdytas religinis idealas. Šituo idealu, kaip žinoma, buvo visuotinoji teokratija, kaipo Dievo karalija ant žemės. Jai realizuoti, Solovjovo supratimu, reikalingas yra susitelkimas trijų valdančių galybių — vyriausio ganytojaus, karaliaus ir pranašo. Pirmoji galybė reiškiasi Romos popiežiaus asmenyje; antroji — rusų caro asmenyje ir trečioji — asmenyse tų laisvų veikėjų, kurie įsikvepia aukštuoju teokratijos idealu. Šitų pastarųjų uždavinys yra tarpininkauti tarp Bažnyčios ir valstybės ir nuolatos ir pirmajai, ir antrajai priminti apie jųdviejų pašaukimo prievoles.

Pats Solovjovas, matyt, priskyrė save prie šitokios veikėjų rūšies. O kadangi jo sumanyta teokratijos sistema reikalavo Bažnyčių sujungimo, tai jis laikė savo prievole imtis iniciatyvos šituo svarbiu klausimu. Šitai idėjai jis dirbo ištisą metų eilę tiek Rusijoje, kiek ir užsienyje su entuziastišku atsidėjimu.

Pati šita teokratiškoji idėja, kaip teisingai pastebi Trubeckojus, pasižymi tąja pačia ypatybe, kuria pasireiškė visa teorinė Solovjovo filosofija. Ją būtent charakterizuoja nesugebėjimas pratęsti skiriamąją liniją tarp mistinės, antgamtinės, dieviškosios srities, iš vienos pusės, ir prigimtosios žemiškosios srities, iš antros pusės. „Mes matome Solovjovo darbe,— sako Trubeckojus,— pilną

mistifikaciją viso to, kas yra prigimta, natūralu, ir sykiu šalia to pastebime nepaprastai drąsią, kartais beveik įžūlią racionalizaciją to, kas yra mistiška.— Iš vienos pusės, visa žemiškoji tikrovė esanti mistika, t. y. prisisunkusi paslaptingų jėgų ir dieviškojo turinio; iš antros pusės, skaitant Solovjovo samprotavimus apie šv. Trejybę ir apie kitas antgamtinio pasaulio paslaptis, mums net nyksta paslapties įspūdis: viskas rodosi mums čia racionalu, suprantama ir natūralu. Solovjovo nusistatyme susiliečia dvi kraštenybės: jis nepripažįsta jokio, kad ir paprasčiausio pažinimo, kur nebūtų mistinio prado; paprastas kokios nors apraiškos pažinimas kasdieniame patyrime jam yra negalimas be pažintojo susižinojimo su amžinąja idėja, t. y. su pačia dieviškąja esme. Bet, iš kitos pusės, teosofiškose savo koncepcijose jis randa galimybės išvest iš buities sąvokos *a priori* tarsi geometrijos teoremą šv. Trejybės doktriną" *.

Ar Solovjovas linksta į vieną, ar į antrą kraštenybę, jis visuomet, sako Trubeckojus, pamiršta tikrą dviejų pasaulių santykiavimą. Ir tai yra charakteringa visos teokratinės jo koncepcijos žymė, ką taip sąmoningai kelia aikštėn Trubeckojus savo kritikoje. Solovjovas, sako jisai, trūksta to tiesioginio *nuodėmingos bedugnės* pajautimo, kuris taip yra ryškus Dostojevskio kūryboje. Solovjovas, kuriam lemta buvo savo veizdėjimuose taip arti prieiti dieviškąjį pasaulį, galbūt kaip tik todėl nejautė pakankamai giliai, kaip šis pasaulis yra tolimas mūsų tikrovei. Mūsų tikrovę ir persikeitimą *(transfigūraciją)* skiria *pasaulinė katastrofa* ir laisvai priimtos Kančios Žygis. Šitos skiriamosios ribos pamiršimas lengvai leidžia atsirasti tai apgaulingai iliuzijai, kuriai pasidavė apaštalas Petras Taboro kalne. Apaštalas kaip tik *nustojo supratimo ribų*, kurios skiria nuodėmingą žmogiškąjį pasaulį nuo dieviškojo.— Dangiškasis reginys jam prisidengė

* Ištrauka padaryta iš straipsnio „Vl. Solovjovo asmenybė", įdėto „Pirmajame rinkinyje apie Vl. S. Solovjovą" (Maskva, B-vė „Put"), p. 87. Straipsnis yra ne tik šio autoriaus išspausdintos monografijos apie Solovjovą pradžia. Jame taip pat glaustai išdėstomos idėjos, kurios monografijoje išplėtotos.

todėl romantiškąja ūkana, ir *žemiškoji* svajonė prabilo jo lūpomis: „Viešpatie, gera mums čia būti! Jei nori, aš padarysiu čia tris palapines: vieną tau, kitą Mozei, trečią Elijui". Bet tarsi į atsakymą pasigirdo dangaus griausmas, liepiąs paklusti Dievo Sūnui. Ogi Dievo Sūnus kalbėjo su Moze ir Elijumi apie savo kryžiaus kančias. Naivus žemiškojo egoizmo šauksmas „gera mums čia būti", veltui praaidėjęs, užleido vietą atgimstančiai Dievo baimei. Parpuolę kniūpsti, apaštalai patyrė tą baisų atstumą, kuris skiria juos nuo dangaus. Po Golgotos ir iš numirusiųjų prisikėlimo jie pagaliau suprato, ką dangiškasis balsas jiems bylojo.

Antrasis ir galutinis Persikeitimas tegali būti pirktas vien visuotinųjų kančių kaina. Nepergyvenusi Kristaus kančių žemė nesugeba palaikyti savyje šviesiojo Išganytojo apsiausto žibėjimo. Kad ji galėtų tapti Absoliuto būstu, jai privalu prisiimti savo kryžiaus kančios.

Šitame Evangelijos pasakojime apie Persikeitimą Trubeckojus įžvelgia reikšmingą Solovjovo gyvenimui bei veikimui paveikslą. Solovjovas regėjo mūsų pasaulyje dievybės atspindį ir pilnais karšto įkvėpimo žodžiais skelbė būsimąjį visuotinąjį Persikeitimą. Tai yra jo niekados neprarandamas nuopelnas. Bet į šitą aukštą Solovjovo pašaukimą sykiu įsipynė žemiškosios iliuzijos bei utopijos — visa ta pati svajonė apie tris palapines, t. y. mėginimas įtvirtinti dieviškąją esmę netobulose žemiškojo buvimo lytyse.

Čia kaip tik glūdi pagrindinė Solovjovo klaida. Jei jis tiki, kad žemiškoji tikrovė yra prisisunkusi dievybės, jei jo metafizika linksta į panteizmą, jei jo etika pina erotinės meilės utopiją, jei pagaliau visuomeninė jo filosofija skelbia teokratijos idėją, tai jis visuomet yra trijų palapinių viliojamas, visuomet svajoja apie žemę, pripildytą Dievo garbės, bet nepažinusią paskutinių Kalvarijos kataklizmų. Šitas miražas išnyko Solovjovui taip pat, kaip kad Taboro kalne griausmo dundėjimuose, ir visos jo utopijos suiro savaime (10, 2, 378—380).

Tenorint vien bendrai nucharakterizuoti vidurinį Solovjovo gyvenimo laikotarpį, galima bus čia pasitenkin-

ti šituo kritišku Trubeckojaus įvertinimu. Tik biografinės informacijos dėlei bus gal ne pro šalį čia pat pastebėti, kad šitame Solovjovo gyvenimo laikotarpyje prasidėjo nuolatiniai jo keliavimai iš vietos į vietą, kurie taip ir nebuvo pasibaigę iki pat jo mirties. Tai betgi jam nekliudė parašyti visą eilę veikalų, iš kurių ypatingai minėtini yra „Dvasiniai gyvenimo pagrindai" (1883—1887), „Judaizmas ir krikščioniškoji problema" (1884), „Teokratijos istorija ir ateitis" (1885—1887), „Rusija ir Visuotinoji Bažnyčia" (1889, prancūziškai), „Tautinė problema Rusijoje" (I dalis — 1883—1888; 2 dalis — 1888—1889), „Meilės prasmė" (1892—1894).

1894 metais prasideda Solovjovo gyvenime bei veikime trečiasis ir, kaip žinoma, paskutinis laikotarpis. Pravoslavų bažnytinės hierarchijos gujamas ir nepakankamai remiamas rusų visuomenės, Solovjovas visur patirdavo nepasisekimų. Dargi bendra jo tėvynės padėtis tiekdavo jam kaskart naujų apsivylimų. Tokiu būdu jis paeiliui nustojo romantinių savo iliuzijų ir dėl rusų visuomenės, ir dėl Rusijos valstybės, ir dėl priemonių, kuriomis jis tikėjosi atsiekti Bažnyčių sujungimą. Visa tai padeda išsisklaidyti senų jo utopijų svaiguliui, bet sykiu skandina jį kartais karčiame sielvarte.

Vis dėlto Trubeckojus vadina šitą Solovjovo laikotarpį pozityviu, „nes kaip tik šituo laiku jo pasaulėžiūros teigiamosios vertybės, sudarančios nemirštamą jos branduolį, nusikrato laikiniu istoriniu balastu, kuris dviem pirmais filosofo veikimo laikotarpiais stabdė jo įkvėpimą ir drumstė giliausias jo mintis. Solovjovo apsivylimas ir sielvartas palietė tat ne jo pasaulėžiūros pagrindus, ne krikščioniškąjį pilnutinio gyvenimo idealą, bet tik netobulus žemiškuosius būdus pastarajam vykdyti. Šitas apsivylimas įvyko ne dėl išvidinio suirimo, bet kaip tik atvirkščiai — dėl tolimesnio jo pasaulėžiūros pagilinimo bei išvystymo: utopijų žlugimas šituo atveju yra ne kas kita kaip Solovjovo religinio idealo atpalaidavimas nuo prisiplakusių prie jo žemės dulkių" (10, 2, 87—88).

Reikšminga šiam tarpui yra tai, kad Solovjovas, ypatingai karštai skelbęs Bažnyčių susijungimo reikalą ant-

rajame savo gyvenimo laikotarpyje, tik dabar patsai pasidarė unitu, nors ir nenustojo, kaip jis pats manė, būti pravoslavu. 1896 metų vasario mėn. 18 d. jis išpažįsta katalikiškąjį *credo* Lurdo Panelės Švenčiausiosios koplytėlėje Maskvoje, kur vienas pravoslavų kunigas, Mykolas Tolstojus, prisijungęs 1893 metais prie Katalikų Bažnyčios, laikė pamaldas pagal slaviškąsias Rytų apeigas *.

Atbaigiamajame savo gyvenimo laikotarpyje Solovjovas, kaip buvo jau sakyta, grįžo prie filosofinio darbo. Nustojęs vilties realizuoti tuos „Išviršinius sumanymus", kuriems, kaip sako pats Solovjovas, buvo paaukotas „geriausias jo gyvenimo tarpas", jis jaučia dabar reikalą patikrinti teorinius savo pasaulėžiūros pagrindus. Kitaip tariant, Solovjovas pajuto reikalą išaiškinti praktinio savo veikimo nepasisekimus filosofinės minties šviesoje.

Į pirmutinės jo pasaulėžiūros pagrindą buvo padėtas įsitikinimas, kad tarp logiškojo minties išsivystymo ir istorinės evoliucijos esama pilno atitikimo. Todėl jam rodėsi, kad toji sintezė, kuri su tokiu skaidrumu pasireiškė jo sąmonei, turi neilgai trukus realizuotis žmonijos istorijoje. Tuo tarpu realusis gyvenimas, sudaužęs šią gražią viltį, parodė Solovjovui, kad tarp *logiškojo ir istorinio* išsivystymo negali būti pilno atitikimo, ir kaip tik todėl, kad filosofinė sintezė taip ar šiaip yra individualinės kūrybos padaras, tuo tarpu kad istorinis vyksmas iš savo esmės yra sutelktinis vyksmas, kuris dargi dėl blogio buvimo pasaulyje yra tam tikru laipsniu iracionalus. Nenuostabu paskui, kad blogio problema sutelktiniame žmonijos gyvenime užėmė centrinę vietą filosofinės Solovjovo minties darbe. Vis dėlto Solovjovas pasiliko ištikimas pirmosios savo sistemos pagrindams. Kaip ir anksčiau, taip ir dabar filosofinių problemų visumą jis suskirstė tarp etinės, teorinės ir estetinės filosofijos. Teorinė filosofija, kaip ir pirma, jo skirstoma į gnoseologiją ir ontologiją. Tarp religijos, filosofijos ir pozityvaus mokslo jis tiksliau tiesia skiriamąsias linijas, nors, kaip ir seniau, jis suponuoja išvidinį ryšį tarp šitų trijų žmogaus dvasios disciplinų. Bet Solovjovas atsisako nuo posakių „laisvoji

* Русское Слово.— 1910.— № 175; 189; 191; 196.

teosofija", „laisvoji teokratija" ir „laisvoji teurgija", nes jis turėjo gyvenime per daug patyrimo ir jo mintis pastebėjo per daug įvairių atžvilgių, kad visą gyvenimo turinį jis galėtų dabar įglausti į vieną nesudėtingą schemą. Tačiau jis, kaip ir kadaise, stato ir dabar filosofijai uždavinį sudaryti visose žmogaus veikimo srityse sintezę trijų pradų: empirinio, racionalinio ir mistinio. Tiesa, dabar Solovjovas mažiau negu kitados yra linkęs perdėti mistinio prado reikšmę žmogaus gyvenime. Pergyventieji bandymai leido jam patirti atstumą, kuris skiria mistiką nuo regimos mūsų pasaulio tikrovės, ir todėl jis laiko dar reikalinga išrodinėti tai, kas jam anksčiau rodėsi akivaizdžiais dalykais. Tarp kitko, jis reikalauja iš filosofijos, kad ji pateisintų Gėrį, Tiesą ir Grožį kaipo vyriausius žmogiškojo gyvenimo ir pasaulio pradus.

Tokioms atmainoms vykstant dabar dvasiniame Solovjovo gyvenime, rašoma dorinė jo filosofija, kuri pasirodo viešumoje kaipo „Gėrio pateisinimas" (1894—1897). Šis plačiausias ir sykiu sąžiningiausiai apdirbtas Solovjovo veikalas turi savyje dar išgyventų ankstyvesniame filosofo išsivystyme liekanų. Bet tai jam nekliudo būti vienu iš didžiausių sintetinės rusų filosofo minties paminklų *.

Jei Solovjovas pradėjo kurti savo filosofinę sistemą pasigaudamas vadinamojo dialektiško metodo („Filosofiniai pilnutinės žinijos pradai") ir paskui dirbo filosofinį savo darbą padedamas kritiško metodo („Atpalaiduotųjų pradų kritika"), tai tik dabar Solovjovas apvaldė sintetiško metodo paslaptį. Įžvelgianti į dalyko esmę kritikos galia, kuri leidžia skirti svetimose sistemose tiesą nuo klaidos, galinga dialektika, kuri išvysto teigiamąsias sąvokas iki tiesos pilnumo, intuityvinis sintezės jausmas — štai pagrindinės solovjoviško genijaus ypatybės, kurios taip ryškiai ėmė realizuotis į didžiojo filosofo gyvenimo galą. Tenka tik pasigailėti, kad didžioji sintezė, kuri taip ilgai buvo ruošiama, nepasirodė niekados viešumon pil-

* Išvados, kurias prieina Solovjovas šitame veikale, trumpai nusakytos IV skyriuje mano disertacijos, 1 skirsnyje, pavadintame „Realinis dorinio ideało pagrindas".

nai subrendusi. Solovjovas, beveik neturėjęs iš prigimties atsilaikymo instinkto, nemokėjo taip pat taupyti fizinių savo jėgų ir todėl pasijuto fiziškai visai išsemtas kaip tik tada, kai prisiartino momentas deramai atsakyti savo pašaukimui. Uždavinys, kurį jis turėjo pilnai atlikti, teliko vien bendrai užbrėžtas paskutiniais keliais jo gyvenimo metais, nes mirtis atėjo filosofui anksčiau, negu jis buvo galėjęs jį užbaigti.

Baigęs rašyti „Gėrio pateisinimą, arba dorinę filosofiją", *Solovjovas sumanė planą teorinei filosofijai*, iš kurios tačiau jis teparašė tik trejetą straipsnių: „Pirmoji teorinės filosofijos pradžia" (1897), „Proto akivaizdumas" (1898) ir „Proto lytis ir tiesos protingumas" (1899), kurie paskui, po mirties išleidus filosofo veikalus, buvo suglausti po vienu bendru pavadinimu „Teorinė filosofija" *.

Šalia to, dar keletas straipsnių atvaizduoja filosofinę Solovjovo mintį iš kelių paskutinių jo gyvenimo metų. Vienas iš jų, pavadintas „Dievo sąvoka" (1897), parodo filosofo pastangas atsipalaiduoti nuo panteizmo įtakos Absoliuto supratime. Kitame straipsnyje, pavadintame „Žmonijos idėja A. Comte'o supratimu" (1898), Solovjovas grįžta mintimi prie senos savo koncepcijos apie Sofiją, arba Dieviškąją Išmintį, kaipo apie idealinės žmonijos pagrindą **. Dar vienas straipsnis, pavadintas „*Platono gyvenimo drama*" (1898), gerai atvaizduoja Solovjovo vidaus nuotaiką, charakteringą jo nusistatymui blogio problemoje. Tarp Platono, pergyvenusio dorinį krizį po Sokrato mirties, ir Solovjovo, patyrusio tiek apsivylimų savo gyvenime bei veikime, yra tam tikro dvasinio gimiringumo, kuris leidžia šiam pastarajam geriau suprasti didįjį senovės filosofą. Kaip tik blogio problemai Solovjovas manė užleisti žymią vietą savo „Teorinėje filosofijoje", bet artimo savo galo nujautimas paragino jį

* Pagrindiniai Solovjovo teorinės filosofijos principai nusakyti trumpai mano disertacijos IV skyriuje, 2 skirsnyje, pavadintame „Formalinis visuotinosios žinijos pagrindas".

** Pagrindinės šitos koncepcijos idėjos išdėstytos mano disertacijos II skyriuje, 2 skirsnyje, pavadintame „Substancialinė žmonijos vienybė".

atsisakyti nuo savo idėjų dėstymo tikslia filosofinės sistemos lytimi. Todėl jis išreiškė savo pažiūras į problemą, kuri jam pasidarė taip svarbi jo pergyvenimų dėlei, trijuose dialoguose, pavadintuose „Trys pasikalbėjimai" (1899). Čia jis atvaizdavo blogio rolę pasaulinėje istorijoje ta prasme, kad pasaulinės dramos išsimezgimas turės būti ne kas kita kaip apokaliptinė katastrofa. Kunigaikštis J. Trubeckojus vadina „galo filosofija". Solovjovo paskutinių kelių metų minties darbą, ir reik pripažinti, kad šita išraiška gali būti pateisinta ne tik atžvilgiu į filosofo gyvenimą, bet ir į visuotinąją pasaulio istoriją. Solovjovas mirė 1990 metų liepos mėn. 30 d. (s[enu] st[iliumi]).

* * *

Solovjovas buvo pirmas tikrai originalus rusų filosofas. Maskvos universiteto profesorius L. Lopatinas šitaip apie jį rašė 1901 metais: „Solovjovas sukūrė savą nepriklausomą filosofijos sistemą. Tai įvyko Rusijoje pirmą kartą" *. Prof. Lopatinas pasako net daugiau: „Man rodos,— pareiškia jisai,— kad per paskutinius 25 metus Vl. Solovjovas buvo originaliausias filosofas visoje Europoje" **.

Tuo pačiu laiku kitas rusų filosofas, kunigaikštis Sergejus Trubeckojus, brolis pažįstamo jau mums Jevgenijaus Trubeckojaus, davė šitokią Solovjovo charakteristiką: „Literatiniame savo veikale Solovjovas reiškiasi nepaprastu dvasios turtingumu: filosofas ir poetas, literatinis kritikas ir publicistas, mokslingas filologas ir teologas, moralistas, apaštalavimo žygininkas, istorininkas, estetas — jis buvo taip pat universalus intelektualinės kūrybos srityje, kokiu kad buvo mylimas jo poetas Puškinas poetinės kūrybos srityje. Tai buvo platus, įkvėpimo pilnas protas, galįs sužavėti savo dovanų gausumu, savo atmintimi ir kuriamąja vaizduote, savo galinga dialektika ir šauniu sąmojingumu, kritišku savo taktu ir intuicijos jautrumu" ***.

---

* Вопросы философии и психологии [1].— № 56.— Москва, 1901.— С. 53.

** Ten pat.— P. 44.

*** Ten pat.— P. 93—94.

Tarp Solovjovo ir jo tautiečių yra kultūros bendrumo, kuris gali išaiškinti tam tikrą perdėjimą vertinant, tam tikrą entuziazmą, ne visuomet pilnai pateisinamą. Vis dėlto, *norint tiksliai įvertinti jo reikšmę, reik deramai* atsižvelgti į organingą jo ryšį su Rytais, nes būtų neteisinga jį spręsti vien Vakarų kultūros šviesoje. Vienintelis tikras požvilgis yra čia tasai, kuris leidžia įvertinti *lygstamąją abiejų kultūrų tiesą.*

Kad galima būtų turėti bendriausią šito kriterijaus supratimą, vertinant Solovjovo minties atsiekimus, bus čia ne pro šalį iškelti aikštėn tą esminį Rytų ir Vakarų skirtumą, kuris *charakterizuoja šitiedvi priešingas vienos* universalios žmogaus dvasios reiškiniuose lytis *.

„Panašiai kaip žmonijoje,— sako E. Hello,— vyras atstovauja laisvei, o moteriškė — gamtai, taip ant žemės rutulio Rytai yra gamtos, Vakarai — laisvės kraštas" **.

Tuo Hello norėta pasakyti, kad Rytai pasižymi pasyvumu, tuo tarpu kad Vakarai reiškiasi daugiau aktyviomis ypatybėmis. Kūrybos darbe Rytai atrodo tarsi kosminio gaivalo įrankis, kuris it beribis vandenynas prisiima nuo Bangpūčio žadinančių audras jėgų. Vakarai, priešingai, patys tvarko ir panaudoja gamtos pajėgas, nes palenkia šias pastarąsias valdomajai žmogaus energijai. Rytai gyvena visų pirma instinktu, jausmu, fantazija, intuicija; Vakarai stengiasi daugiau tvarkyti gyvenimą protu ir valia. Todėl Rytuose gyvybė reiškiasi nesudraustu gaivalu — tarsi nepažabotas žirgas, ėmęs nešti; Vakarai ją prilaiko, aplamdo ir įspraudžia į organizuojamo gyvenimo lytis.

Šituodu pasauliu, taip skirtingu, turi taip pat kiekvienas sau tinkamą mąstymo būdą. J. de Maistre yra apie tai išsitaręs šitokiais žodžiais: „Azijai buvus didžiausių stebuklų vaidykla, nėr ko stebėtis, kad jos tautos yra apsaugojusios polinkį į stebuklingus dalykus — didesnį už tąjį, kuris yra prigimtas žmogui apskritai ir kurį kiek-

* Vakarų ir Rytų palyginimui yra daromos ištraukos iš mano veikalo „Sur les confins de deux mondes" [2], išleisto Ženevoje 1919 m., žr. 37—40 p.

** *Hello E.* Philosophie et athéisme [3].— Paris, 1923.— 3 éd.— P. 308.

vienas gali patirti pats savyje. Iš čion pareina, kodėl jos visada yra turėjusios taip maža skonio ir gabumo mūsų *išvestiniams (konkliuzijos) mokslams, tartum jos* dar tebeatsimenančios pirmykščią žinią ir intuicijos gadynę. Nejaugi surakintas erelis reikalingas yra *lakstytuvo* pasikelt į aukštybes? Ne, jam tik reik, kad jo sąvaržos būtų nuplėštos. Ir kažin ar šitoms tautoms nėra dar lemta veizdėti reginių, kurių neišvys samprotaująs Europos genijus" *.

Pasak Ernesto Hello, Rytai — tai „atvira akis". Jų žinija — „veizdėjimo bandymas" *(un essai de contemplation)*. „Rytų kalba — tai simbolis". Todėl iš tikrųjų „Rytų mokslas — tai estetika". *Kitaip tariant, Rytai suima* tiesą vaidinių nuvokimu, Vakarai — idėjų suvokimu.

Savo pažiūra į gamtą Rytai ir Vakarai lygiai skiriasi. *Pagal tai, kaip į ją žvelgiama, gamta* gali turėti dvejopą vaizdą. Vienu atžvilgiu ji yra nejudanti, negyva, akla ir suakmenėjusi; tai inertinė medžiaga, matuojama geometrijos matu ir valdoma mechanikos dėsnių. Kitu atžvilgiu gamta yra amžinai kintanti, niekados ilgam nepagaunama, tarsi kinematografo filma: inercija dabar įveikiama nesiliaujančio judesio.

Vakarai žvelgia į gamtą pirmuoju atžvilgiu: gamta jiems tik tyrinėjimo dalykas, patirties laukas, naši dirva, atdara jų veikmei. Rytams, atvirkščiai, gamta — tai *visų pirma puikus* reginys, gyvas paveikslas, kurio nuolatos krutančią visumą jie pajėgia aprėpti vienu žvilgiu. Jausdami savyje nenugalimą gamtos veikmę, jie rodo jos paslaptingumui daugiausia smalsumo. Vakarai domisi daugiau žmogumi, kuris, jų supratimu, privaląs įveikti pačią gamtą: aktyvumas neduoda jiems paklusti neprotingai jėgai.

Iš čion jau numanu praktiškas Vakarų pobūdis. Rytai tuo tarpu labiau yra linkę gyventi teorija, kuria jie matuoja didelį savo jautrumą ir gėrio, ir blogio atžvilgiu. *Rytiečio idealas kyla aukštyn sulig tuo, kaip blogio galybė didėja pasaulyje.* Tai duoda jam skaudžiai atjausti

* *J. de Maistre.* Les Soirées de St. Petersbourg.— T. 1.— P. 91.

tą tragiškąjį kontrastą idealo ir tikrovės, kuris dažnai aptemdo jam visą gyvenimo prasmę.

Praktiška Vakarų žinija, pasak E. Hello, yra ne kas kita kaip „surasta formulė". Ji sugeba matuoti gyvenimą ir idealą bendru matu, keldama pastarąjį sulig tuo, kaip žmogus įveikia gamtą ir praplečia savo viešpatavimą pasaulyje. Čia moralinė Rytų drama ne tiek atjaučiama, ir idealizmas, arčiau besilaikąs žemės, mažiau turi galimybių sudužti, susidūręs su gyvenimo realumu. Užtat gyvenimas žymiai nustoja čia savo įvairumo, savo spalvingumo ir žavesio, nes jis praranda daugelį tų tiesioginių pojūčių, kurių tiek daug turi Rytai, tasai neišmatuojamų galimybių kraštas.

Solovjovo raštai sykiu apreiškia jų autorių ir filosofą, ir poetą. Kas pažįsta Rytus, tas ne tik nesistebi šita ypatybe, bet dargi mato joje reikšmingą Solovjovo kūrybai žymę. Šituo, tarp kitko, gali būti išaiškinta, kodėl Solovjovas linksta savaimingai į pagrindinės savo intuicijos personifikaciją, daro iš jos filosofinę hipotezę ir ima ją jungiamuoju savo sistemos pradu. Čia būtent turima galvoje jo pasaulio sielos koncepcija. Josios pasigaudamas, jis bando išspręsti problemą apie visuotinąją daiktų vienybę, imamą dviem atžvilgiais: pirma, atžvilgiu į prigimtąjį mūsų pasaulį ir, antra, atžvilgiu į šito pastarojo santykiavimą su dieviškuoju pasauliu.

Tiesioginės medžiagos savo intuityvinei pasaulio sielos koncepcijai Solovjovas įgavo iš mistinių savo regėjimų, kurie trejetą kartų atlankė jį jaunatvėje. Kiekvieną kartą visuotinoji pasaulio vienybė, kaip jis pats aiškino, jam reiškėsi nepaprastais moteriškojo veido bruožais. Šitie regėjimai paties Solovjovo aprašyti eilėraštyje, pavadintame „Trys susitikimai". Kaip pažymėta pratartyje į trečiąjį eilėraščių leidimą, išėjusį 1898 metais, autorius matė šitame eilėraštyje atvaizdavimą to, kas jo gyvenime buvo reikšmingiausias atsitikimas. Čia yra dedamas gerbiamojo mano kolegos Pr. Dovydaičio mėginimas atvaizduoti, pasekant originalo eilėmis, trečiąjį ir sykiu ryškiausią regėjimą, kurį Solovjovas matė 1876 metais Sacharos dykumoje ties Kairu [5].

Tysojau aš ilgai, nejaukiai snudendams,
Tik štai jaučiu dvelkia: „Užmik, mano vargše!"
Ir tuojau užmigau, betgi jautriai atbudus,—
Kvėpavo it rožėmis žemė ir dangus.

Aps'gaubus purpuru dangaus blizgesys,
Mėlynio ugnelės pilnom' akimis,
Žvelgei tu į mane kaip ryto šviesa
Dienos pasaulinės, kūrybos dienos.

Kas yra, kas buvo, kas bus dar per amžius —
Čia viską apglobė žvilgys nejudąs...
Ir jūrės, ir upės, ir tolimos girios,
Ir kalnų snieguotos viršūnės — žemai!

Aš viską regėjau, ir viskas tas buvo
Tik vienas moters ten gražumo paveikslas...
Berybė ribose jo susitalpino —
Prieš mane, manyje esi tu tik viena.

O, spindulingoji, manęs neapvylei:
Aš tyruose visą tave praregėjau...
Sieloj mano rožės tos niekad neblunka,
Nors mane gyvenims kažin kur nublokštų.

.....

Tuštybių pasaulio menkutis belaisvis,
Storų medžiagos kevalų suvaržytas,
Aš taip praregėjau netrūnantį rūbą
Ir spindesį skaidrų dievybės jutau.

Solovjovui pasaulio sielos idėja turi reikšmės ne tik kaipo jo asmens gyvenimo ir kūrybos vedamasis principas, bet ir kaipo objektas seno kulto, kuris savaimingai susidarė rusų tautos tradicijose. Tiesa, Solovjovas šito kulto objektu laiko daugiausiai dieviškąjį pasaulio sielos pagrindą, kurį jis vadina Sofija, arba Dieviškąja Išmintimi. Šituo klausimu, kiek savotišku ir nepaprastu, geriausia bus duoti žodis pačiam Solovjovui.

„Senojoje Naugardo katedroje (iš Jaroslavo Išmintingojo laikų),— sako Solovjovas,— mes matome centrinio paveikslo viduryje nepaprastą moteriškos lyties žmogystą, karališkais rūbais aprėdytą ir sėdinčią ant sosto. Iš dviejų jos pusių stovi, iš dešinės — Dievo Motina, pa-

linkusi į ją bizantišku savo veidu, ir iš kairės — šv. Jonas Krikštytojas; viršum sėdinčios ant sosto yra pakilęs Kristus su ištiestomis rankomis, o dar aukščiau matyti dangiškasis pasaulis kelių angelų asmenyje, kurie apsupa Dievo žodį, atvaizduotą Evangelijos knygų pavidalu".

Ką gi iš tikrųjų atvaizduoja šitas centrinis karališkasis asmuo, regimai besiskiriąs ir nuo Kristaus, ir nuo Dievo Motinos, ir nuo angelų? Paveikslas vadinamas Sofijos, Dievo Išminties, paveikslu. Bet ką gi tai reiškia? Dar XIV šimtmetyje vienas rusų bajoras statė šitą klausimą Naugardo arkivyskupui, bet atsakymo negavo, nes arkivyskupas pasisakė nežinąs. Tuo tarpu mūsų ainiai garbstė šitą paslaptingą asmenį, kaip kad kadaise atėniečiai savo „nežinomąjį dievą",— statė visur Sofijai pavestas bažnyčias ir katedras, nustatinėjo šventes ir apeigas, kur Sofija, Dievo Išmintis, nesuprantamu būdu buvo gretinama tai su Kristumi, tai su Dievo Motina. Tuo pačiu Sofija nebuvo pilnai identifikuojama nei su Kristumi, nei su Dievo Motina, nes savaime aišku, kad ji, būdama Kristumi, negalėtų būti Dievo Motina, ir, atvirkščiai, būdama Dievo Motina, negalėtų būti Kristumi.

Ir ne nuo graikų mūsų ainiai prisiėmė šitą idėją, nes Bizantijos graikų, pagal visus turimus davinius, Dievo Išmintis, η Σοφια τον θεον, buvo suprantama arba kaipo atitrauktasis bendras Dievo atributas, arba kaipo amžinojo Dievo Žodžio, t. y. Logo, sinonimas. Pats Naugardo Sofijos paveikslas jokio graikiško pavyzdžio neturi — tai yra religinės mūsų kūrybos padaras. Jo prasmė nebuvo žinoma XIV šimtmečio hierarchams, bet mes ją dabar galime įspėti.

Šita Didžioji, karališkoji bei moteriškoji Esybė, kuri, nebūdama nei Dievas, nei amžinas Dievo Sūnus, nei angelas, nei šventas žmogus, priima pagarbą ir nuo Senojo Įstatymo atbaigėjo, ir nuo Naujojo pradėjėjos,— kas jinai gali būti, jei ne tikriausioji, gryniausioji, pilniausioji žmonija, aukščiausioji, viską apimanti lytis ir gyvoji gamtos pasaulo siela, amžinai sujungta ir laiko vyksme besijungianti su Dievybe ir jungianti su ją ja visa, kas yra"? (8, 240).

Nežiūrint tos didžiosios rolės, kurią vaidina pasaulio siela Solovjovo sistemoje, pats filosofas nėra jos pasirinkęs objektu vienam kuriam savo veikalui. Jis ją suponuoja beveik visose savo sistemos dalyse kaipo jungiamąjį jos pradą, bet atsišaukia į ją tiesioginiu būdu tik tada, kai tenka aiškinti ypatingai tamsūs ir neprieinami patyrimui metafiziniai klausimai.

Todėl mes negalime apsiriboti vien tik vienijimo principu ir turime atsižvelgti į tai, ką šis principas vienija. Kitaip sakant, mūsų tikslas yra supažindinti skaitytoją su kone visa Solovjovo sistema ir parodyti tą vienovę, kuri glaudžiai sieja visas jos dalis. Mes tai darome juo mieliau, būdama mažai nagrinėta pačioje Rusijoje, Solovjovo filosofija yra beveik visiškai nežinoma užsienyje.

Tačiau tai neįmanoma padaryti nesusidūrus su sunkumais. Turbūt svarbiausia yra susieti į logišką visumą, kurios dalys eitų kartu, veikalus, rašytus įvairiais laikotarpiais, skirtingus savo pobūdžiu ir tikslais. Mes taip pat prašome skaitytoją neieškoti šiame darbe tobulai rišlaus formos bei įvairių dalių proporcijos dėstymo, juo labiau kad, beveik visiškai nesant Solovjovo veikalų vertimo į prancūzų kalbą, mes išdėstėme jo idėjas tiesiogiai cituodami jo kūrinius.

Dar norėtume paaiškinti, kodėl prieš savo pačių norą turėjome nagrinėti bemaž grynai religinius klausimus. Taip yra dėl teosofinio Solovjovo sistemos pobūdžio, kurį skaitytojas jau galėjo įžvelgti. Kadangi turime pasiteisinti, tebūnie mums leista dar kartą remtis kunigaikščio J. Trubeckojaus autoritetu: „Visos pastangos,— sako jis,— siekiant atskirti Solovjovą kaip filosofą nuo religinio mąstytojo yra bergždžios, ir jos gali būti laikomos tik tam tikru skonio trūkumo įrodymu" (10, 1, 269).

I. PASAULIO SIELA IR ABSOLIUTAS

1. *Tiesa kaip teigiama visa ko vienybė*

Nė kiek neperdedant, galima pasakyti, kad Vl. Solovjovo filosofijos sistema gyvena ir minta absoliuto sąvoka, su kuria yra susijusios visos jos dalys. Ir iš tikrųjų Solovjovas niekuomet nepamiršta, jog absoliutas išties yra pirminė visa ko priežastis ir galutinis tikslas. Todėl visai nenuostabu, kad pasaulio sielos idėja, kuri sudaro gyvybinį Solovjovo sistemos centrą, yra tiesiogiai susijusi su absoliuto idėja. Iš tikrųjų pačios abstrakčiausios jo spekuliacijos apie absoliuto idėją padeda teorinį pagrindą pasaulio sielos sampratai. Tad mūsų dėstymą turime pradėti *nuo absoliuto.*

Solovjovas laiko tiesą ir absoliutą koreliatyviomis sąvokomis. Jis netgi kategoriškai teigia, kad „tikrasis pažinimas suponuoja tikrąją esybę, arba absoliutą" (2, 299). Tai reiškia, kad negalima tiksliai nusakyti absoliuto sąvoką neapibrėžus tiesos sąvokos. O kas, pasak Solovjovo, yra tiesa?

Pažinimo, kurio mes siekiame, objektas ir turinys yra tiesa. „Bet,— sako Solovjovas,— tam, kad kaskart nuspręstume, ar šis pažinimas yra tikras, ar ne (o tai kol kas yra esminis dalykas), privalome laikytis tam tikro teigiamo kriterijaus, arba tiesos mato. Tačiau tokio kriterijaus galima laikytis tik tuomet, kai pripažįstame visuotinį ir pirminį tiesos principą, kurio turinys kaip tik ir yra atsakymas į klausimą, kas yra tiesa" (2, 9).

Pripažindami tokį paskirą pažinimą teisingu, priskiriame jam kaip predikatą bendrąją tiesos sąvoką. Bet tam, be abejo, mes turime žinoti bendrosios sąvokos turinį, tai yra jos esmines savybes. Tikslus ir išsamus šios pamatinės

tiesos sąvokos apibrėžimas ir yra aukščiausias pažinimo principas, o tam tikro pažinimo (arba minties) atitikimas šiam principui ir yra tiesos kriterijus" (2, 9).

Taigi į klausimą, kas yra tiesa, Solovjovas atsako taip: „Išsamų tiesos apibrėžimą išreiškia trys predikatai: esybė, vienybė, visybė" (2, 281). Tai reiškia, jog tiesa yra tai, kas ištie egzistuoja ir sykiu yra viena ir visa (2, 282) (οντως ον, εν και παν). Tai visų pirma reiškia, kad „tiesa yra tai, kas yra (e s y b ė). Tačiau kas yra, yra viskas. Taigi tiesa yra viskas. Tačiau jei tiesa yra viskas, tuomet tai, kas nėra viskas, t. y. kiekvienas atskiras daiktas, kiekviena atskira būtybė ar reiškinys, būdami atskirti nuo visko, nėra tiesa todėl, kad jie negali egzistuoti atskirai nuo visko: jie egzistuoja su visa kuo ir visur kur. Taigi „viskas" yra tiesa savo vienybėje arba kaip vienybė. Šitaip nuo visko kaip materijos atsiskiria „vienybė" kaip tikroji „visko" forma, ir „vienybė" egzistuoja tiek, kiek egzistuoja „viskas". Visybė suponuoja vienybę, nes daugybė pati savaime nėra viskas; daugybė egzistuoja tik tiek, kiek ji telpa vienybėje, tai yra kiek ji suponuoja vienybę" (2, 280—281).

Savo įvairove daugingi arba atskiri dalykai negali būti tiesa, tačiau jie gali būti tikri bent tiek, kiek jie dalyvauja tame viename ir tapačiame dalyke — tiesoje. Tačiau vienis, būdamas tiesa, negali turėti daugio už savo ribų, tai yra negali būti grynai neigiama vienybė. Jis turi būti teigiama vienybė, turinti daugį savyje ir būdama visa ko vienybė. Kitaip sakant, „tikroji esybė, būdama viena, kartu yra ir viskas, tiksliau — apima viską, arba tikroji esybė yra visa ko vienybė" (2, 281).

Pirmasis iš trijų tiesai priskiriamų predikatų — esybė — reiškia tik tai, kad tiesa yra, arba kad jos sąvoką atitinka realus subjektas. Kiti du predikatai — vienybė ir visybė — pateikia bendrą tiesos sąvoką, arba apibūdina objektyvią tiesos esmę, jos idėją. Mes suponavome tiesos subjektą — esybę, o dabar šis subjektas įgyja objektyvų turinį.

Išsamus tiesos apibrėžimas apima visa ko, kas egzistuoja, visišką realumą bei racionalumą" (2, 282). Atimda-

mi bent vieną jos predikatą, kurį jai priskiriame, mes sugriautume pačią tiesos sąvoką. „Taigi, atėmus e s y b ė s predikatą, tiesa virsta tuščia subjektyvia mintimi, kurios neatitinka jokia tikrenybė; o jei tiesa nėra esybė, ji tampa išmone, taigi nustoja buvus tiesa. Atėmus v i e n y b ė s predikatą, tiesa netenka tapatybės, ir sugriūva dėl vidinių prieštaravimų. Pagaliau atimdami v i s y b ė s predikatą, atimame iš tiesos realų turinį: būdama visiškai viena ir tuščia, ji yra toks bergždžias principas, kuriuo remiantis negalima padaryti jokios išvados ar ką nors paaiškinti. Tuo tarpu tiesos sąvokai reikia, kad viskas būtų kildinama iš jos ir viskas ja paaiškinama, nes tiesa yra viskas, ir jei ji neapimtų visko, tiesa būtų niekas" (2, 282).

Visiškas ir begalinis Solovjovo įsitikinimas tiesos objektyvumu verčia jį sakyti, kad, „kaip esybė, ji (tiesa) atspindi absoliučią tikrovę, nuo kurios priklauso arba kuri apibrėžia kiekvieną kitą tikrovę, o kaip visa ko vienybė, ji sudaro protą arba viso to, kas egzistuoja, prasmę; nes protas ar prasmė (*ratio*, λογος) yra ne kas kita kaip glaudus visų dalykų savitarpio ryšys jų vienybėje" (2, 282). Remiantis Solovjovo terminologija, tiesa yra „teigiama visa ko vienybė".

2. *Esybė, esmė, būtis*

Ankstesni svarstymai leidžia mums spėti, jog visa, kas egzistuoja, savo esme yra vieninga. Tačiau tam, kad ši kriteriologinė prielaida turėtų prasmę, ji turi būti verifikuota ontologiškai, juo labiau kad ji neapibrėžia (nenusako) vienybės formos.

Taigi, kalbėdami apie ontologinį klausimo aspektą, pastebime esminį skirtumą, kurį iškelia Solovjovas tarp esybės ir būties ir kuris vaidina jo sistemoje pagrindinį vaidmenį.

Pasak Solovjovo doktrinos, esybė ir būtis yra du priešingi, tačiau būtini kiekvienos tikrovės poliai. „Kiekviename objekte,— sako jis,— būtinai išskiriame šiuos tris aspektus: pirma, s u b s t a n c i n ę, arba vidinę, tikro-

vę — jo savastinę esybę; antra, jo bendrąją esmę — tas visuotines ir būtinas savybes bei ypatybes, kurios sudaro logines jo buvimo sąlygas, t. y. sąlygas, kurios leidžia ją suvokti; pagaliau, trečia, jo išorinę regimąją tikrovę — jo reiškimąsi, tai yra būtį kitam. Kitaip sakant, kiekvieną objektą pažįstame kaip esantį, kaip mąstomą ir kaip veikiantį" (2, 16).

Šiais trim aspektais Solovjovas apibūdina pažinimo objektą kaip tikrą ir pilnutinę realybę. Iš tiesų jis apibūdina objektą „pirmiausia kaip besąlygišką esybę (*ens*, οντως ον); antra, kaip tam tikrą nekintamą ir vieną esmę (*essentia*, ουσια), arba idėją; pagaliau, trečia, kaip tam tikrą aktualią būtį, arba reiškinį (*actus, phaenomenon*)" (2, 324).

Jau čia pažymėkime, kad vidurinysis terminas „esmė" Solovjovo filosofijoje vaidina tarpinės grandies tarp absoliutaus termino „esybė" ir reliatyvaus termino „būtis" vaidmenį. Esybė gali būti besąlygiškai tikra tik tuomet, kai ji turi kokią nors apibrėžtą esmę. Tuo pat metu būties negali būti, jei esybė vienaip ar kitaip neišreiškia savo esmės.

Kadangi šie trys terminai organiškai siejasi, Solovjovas gali teigti, jog „tikrasis pažinimas yra visų pirma esybės pažinimas" (2, 286). „Iš tikrųjų mes turime du visuotinai pripažintus pažinimo būdus: pojūčius (sąmonės faktus) ir sąvokas, arba grynas mintis (sąmonės aktus); tačiau ir pojūčiai, ir sąvokos yra tik mūsų santykiavimo su kokiu nors daiktu būdai, arba santykinės būties mums „modusai" (2, 286). „Taigi, jei pojūčiai ir sąvokos, empiriniai ir loginiai mūsų pažinimo pradai, yra du galimi pažįstamo dalyko būties mums pavidalai arba būdai, tai pats mūsų pažįstamas dalykas, mūsų pažinimo objektas neslypi nei viename, nei kitame santykinės būties pavidale; jis nėra nei pojūtis, nei sąvoka, bet tai, kas egzistuoja pojūtyje ir sąvokoje, tai, kas juntama kiekvienu tikru pojūčiu ir kas mąstoma kiekviena racionalia sąvoka, tai yra esybė" (2, 286).

Griežtai skirdamas esybę ir būtį, Solovjovas mano, kad šių dviejų sąvokų maišymas yra didžiausia visos šiuo-

laikinės filosofijos klaida. „Visos pagrindinės jos klaidos,— sako jis,— susijusios su sąmoningu ar nesąmoningu predikatų hipostazavimu. Viena šios filosofijos krypčių (racionalizmas) nagrinėja bendrus, loginius predikatus, kita (realizmas) sustoja prie atskirų empirinių predikatų. Norint išvengti šių klaidų, pirmiausia reikia pripažinti, jog tikrasis filosofijos, kaip tikro pažinimo, objektas yra esybė savo predikatuose, bet jokiu būdu ne šie predikatai, nagrinėjami abstrakčiai. Tik tuomet mūsų pažinimas atitiks tai, kas iš tikrųjų yra, ir nebus tuščias mąstymas, kuris nieko nemąsto" (2, 289).

Kalbėdamas apie predikatus, Solovjovas turi galvoje įvairius esybės būties *modusus*, pavyzdžiui, valią, mąstymą, jutimą ir kt. Beje, pasak Solovjovo, „tikrojo bei visuotinio pažinimo, tai yra filosofijos, tikrasis objektas yra ne būtis apskritai, o tai, kam *toji būtis apskritai priklauso*, tai yra besąlygiška esybė, arba esybė kaip besąlygiškas kiekvienos būties pradas" (2, 289—290).

Tačiau kokie yra realūs esybės ir būties santykiai?

„Jei kiekviena būtis,— sako Solovjovas,— yra tik predikatas, tai esybė negali būti apibūdinama kaip būtis, nes ji negali būti kito dalyko predikatas. Ji yra subjektas arba vidinis kiekvienos būties pradas ir šiuo atžvilgiu *skiriasi nuo kiekvienos būties*. Todėl jei tartume, jog esybė yra pati būtis, tai galėtume teigti, kad tam tikra būtis yra aukščiau už kiekvieną būtį, o tai — absurdas. Taigi kiekvienos būties pradas pats negali būti suvokiamas kaip būtis. Tačiau jis negali būti laikomas ir nebūtimi. Nebūtimi paprastai laikoma būties nebuvimas, jos stoka, tai yra niekas. Besąlygiškai esybei, priešingai, p r i k l a u s o kiekviena būtis, taigi jai niekaip negalima priskirti nebūties šia neigiama prasme, arba apibrėžti ją kaip nieką. Esybė nėra būtis, tačiau kiekviena būtis jai priklauso lygiai taip, kaip ir, pavyzdžiui, žmogus, kuris mąsto, nėra mąstymas, bet sykiu mąstymas jam priklauso. Lygiai taip pat mąstantis žmogus nėra tapatus mąstymui, bet turi mąstymą, esybė nėra ta pati būčiai, *bet t u r i būtį. Turėti kokį nors daiktą, vadinasi, turėti* galios tam daiktui; taigi esybę reikia apibrėžti kaip bū-

ties jėgą ir galią, kaip jos pozityvią galimybę" (2, 290). „Tai besąlygiška esybė, arba besąlygiškas visa ko pradas, yra tai kas turi savyje pozityvią kiekvienos būties jėgą; o kadangi tas, kas turi, logiškai yra ankstesnis už turimą, tai šiuo atžvilgiu besąlygiškasis pradas gali būti vadinamas aukštesniąja esybe ar netgi visagale esybe".

„Aišku, kad šis pirmasis pradas savaime yra visiškai vienatinis, jis negali būti nei konkretus daugis, nei abstrakti bendrybė, nes ir viena, ir kita būtinai turi būti su kuo nors susiję, t. y. suponuoja tam tikrus apibrėžtos būties pavidalus, o besąlygiška esybė pati savaime negali būti apibrėžta jokios būties ir jokio santykio" (2, 290—291).

Samprotaudamas apie tiesos sąvoką, Solovjovas gnoseologinėje plotmėje apibrėžė tikrąją esybę kaip visavienę, o ontologinėje plotmėje esybę jis apibrėžė kaip pozityvųjį kiekvienos būties pradą.

Tad kas iš tikrųjų yra esybė?

3. *Tikroji esybė kaip absoliutas*

Tikroji esybė, arba tiesos subjektas, yra visavienė. Tokia būdama, ji yra pozityvusis kiekvienos būties pagrindas. Paaiškėja, jog esybė atsiveria mūsų pažinimui kiekvienoje būtyje. „Kadangi ji yra tai, kas kiekvienoje būtyje yra, tai kartu ji yra ir tai, kas kiekviename pažinime yra žinoma" (2, 291).

Tačiau šitai teigiant, reikia padaryti esminę išlygą. Iš tikro esybė „niekuomet negali būti empirinio ar loginio pažinimo duotybe, niekuomet negali tapti pojūčiu ar sąvoka, virsti mūsų sąmonės būsena arba mūsų mąstymo aktu. Šiuo atžvilgiu esybė yra absoliučiai nepažini. Bet kartu besąlygiška pirmoji esybė yra absoliučiai pažini net empiriniam bei loginiam pažinimui, nes tikrasis pažinimo objektas, tai, kas iš tikrųjų yra pažinu, yra ne pojūtis ar mintis, bet tai, kas juntama ir mąstoma, tai yra esybė" (2, 291). O taip yra todėl, kad kiekviename

pažinime turima galvoje „ne vieni ar kiti juntami ar mąstomi predikatai, bet šitų predikatų subjektas; o kadangi besąlygiška esybė yra bendras visų predikatų ir kiekvienos būties subjektas, tai ji sykiu yra ir bendras kiekvieno pažinimo objektas" (2, 291).

Taigi visa tai, kas gali būti pažinimo objektu, leidžia pažinti besąlygišką esybę, kadangi tam tikru atžvilgiu tai sudaro predikatą, būtį, šios besąlygiškos esybės apraišką. „Tačiau, būdama visur kur besąlygiška, esybė nėra viskam tapati. Pati savaime ji yra skirtinga nuo visko, nes jeigu visa ko pradas nesiskirtų nuo to, kieno pradas jis yra, tai viskas susilietų į tuščią vienodybę, pavirstų grynąja būtimi, lygia niekam. Tačiau mes negalėtume atskirti besąlygiškos esybės nuo jos predikatų ir apraiškų, jeigu ji nebūtų mums duota kaip nors kitaip, be šių atskirų predikatų ir apraiškų, jei ji neatsirastų prieš mus pati savaime" (2, 291).

Tačiau kaipgi ši besąlygiška esybė gali mums apsireikšti kitaip, jei ne per būtį ar per savo predikatus? Solovjovas mums tai nurodo: „Pati savaime ji negali atsiverti kaip išorės objektas, tai būtų prieštaringa. Tačiau, būdama vienintelė ir tikra esybė, tai yra visa ko substancija, ji taip pat yra ir mūsų pačių pirmasis pradas ir todėl ji gali ir turi būti mums duota ne tik per savo įvairias atspindėtas apraiškas, sudarančias mūsų daiktinį pasaulį, bet ir mūsų pačių viduje kaip mūsų pačių pagrindas, kurį mes betarpiškai suvokiame" (2, 291—292).

Remdamasis istorijoje minima mistine patirtimi, Solovjovas teigia, kad absoliučios tikrovės vidinis suvokimas iš esmės yra visų toks pat, kad ir kaip jis būtų vadinamas: „Atsiribojęs nuo visų apibrėžtų būties pavidalų, nuo visų pojūčių ir minčių, galime savo dvasios gelmėje atrasti būtent besąlygišką esybę, tai yra ne kaip besireiškiančią būtyje, bet kaip laisvą arba nepriklausomą nuo bet kokios būties" (2, 292). Ir Solovjovas, kuriam nebuvo svetima mintis, jog pažindami mes pažįstame besąlygišką esybę, dabar ne mažiau kategoriškai teigia: „Kiekvienas pažinimas remiasi tuo, kas nepažinu, visi

žodžiai susiję su tuo, kas jais nepasakoma, ir kiekviena tikrovė glūdi toje besąlygiškoje tikrovėje, kurią mes randame savyje pačiuose kaip tiesioginį suvokimą" (2, 292).

Šiame tiesioginiame suvokime tikroji esybė atsiskleidžia mums kaip absoliučiai viena ir nuo nieko nepriklausoma. Aišku, kad nereikia apsiriboti šiuo neigiamu tikrosios esybės apibūdinimu, jai būtiniausiai reikia teigiamo papildymo. Būdama nepriklausoma nuo kokios nors būties, tikroji esybė nėra n i e k a s, nes ji nėra k a ž k a s, ji nėra kokia nors apibrėžta būtis arba esybė šalia kitų esybių, nes ji yra aukščiau kiekvieno apibrėžimo ir n u o n i e k o n e p r i k l a u s o m a. Tačiau esybė, būdama nepriklausoma nuo bet kokios būties (pozityvioji nebūtis), nėra kokios nors būties stoka (negatyvioji nebūtis) *. Tikroji, pozityvioji esybės laisvė suponuoja galią, pozityvią galybę tiems dalykams, kurių atžvilgiu ši esybė yra laisva" (3, 44). Taigi, pirmiausia būdama nepriklausoma nuo bet kokios būties ir, antra, tam tikru būdu turėdama savyje kiekvieną būtį, besąlygiška esybė, kaip pozityvi jėga arba kuriamasis pradas, yra visur kur ar net — o tai yra tas pat — viskas šiuo atžvilgiu sudaro jos tikrąjį turinį. Šiuo požiūriu bendras absoliuto pavadinimas atitinka jį ir turi būti jam pritaikytas.

„Iš tikro, žodis „absoliutas" *(absolutum* nuo *absolvere)* reiškia visų pirma ką nors, atpalaiduotą nuo ko nors, išlaisvintą ir, antra vertus, tobulą, užbaigtą, visišką, visuminį. Tad jau pačioje žodžio reikšmėje slypi du loginiai absoliuto apibrėžimai: pirma, jis imamas pats savaime, atskiras ar atpalaiduotas nuo viso kito ir atitinkamai neigiamas to „kito daikto" atžvilgiu, to, kas nėra jis pats, atžvilgiu, tai yra kiekvienos apibrėžtos būties, kiekvienos atskirybės, baigtybės, daugybės atžvilgiu, ir pasireiškia kaip nepriklausomas nuo visa ko, kaip besąlygiškas vienis. Antroji reikšmė apibrėžia jį teigiamai viso kito kaip viską turinčio, negalinčio turėti nieko už sa-

* Solovjovas mano, kad, norint išvengti kokių nors nesusipratimų, reikia pabrėžti, jog „šis teigiamasis niekis yra tiesioginė priešybė Hegelio neigiamojo niekio — grynosios būties, atsirandančios tiesiog atitraukiant arba atmetant visus teigiamuosius apibrėžimus" (2, 293).

vęs,— atžvilgiu, nes tuomet jis nebūtų užbaigtas ir visuminis. Abi reikšmės kartu apibrėžia absoliutą kaip visavienį, kaip εν και παν (2, 292—293).

Po to, kas pasakyta, suprantame Solovjovą, kai jis teigia, kad „tikrasis pažinimas <...> suponuoja tikrąją esybę, arba absoliutą" (2, 299). Iš tikrųjų vieninga tiesa ir vieningas absoliutas aiškiai sutampa tikroje esybėje.

Tiesioginis absoliuto kaip vieningos, laisvos nuo kokių nors apibrėžimų substancijos suvokimas sąmonėje visuotinai ir istoriškai reiškiasi budizme, kurį Solovjovas vadina „neigiamu apreiškimu" (3, 37) *. Čia išryškėja vienas absoliučios esybės aspektų, beje, svarbiausias. Nors budizmas teigia, kad absoliutas apima viską, vis dėlto jis negali paaiškinti, kaip viskas gali būti teigiamas absoliuto turinys. Solovjovas mano, jog šį klausimą galima išspręsti tik pripažįstant, kad absoliutas nėra tiktai esybė, bet kad jis turi savastinę esmę, kad savo esybe jis nėra tik subjektas, neturintis jokio objekto. Panagrinėkime spekuliatyvias šio teiginio prielaidas.

4. *Absoliutas ir kitas*

„Taigi absoliutas yra n i e k a s ir sykiu v i s k a s: niekas, nes jis nėra kas nors, ir viskas, nes iš jo nega-

* „Jausti absoliutą savyje kaip visiškai a t s i e t ą bet kokio apibrėžimo neigimą,— sako Solovjovas,— štai tasai intymus patirties reiškinys, kuris suteikia budizmui religinę prasmę ir taip atskiria jį nuo kitų religijų bei teorinių samprotavimų apie begalybę. Brahmanų visuotinė siela atsiveria žmogui realiai patiriant vidinį sutelkimą visų žmogaus jėgų, visos jo psichofizinės esybės, kuri, taip sukoncentruota, iš tikrųjų susijungia ir susilieja su pačiu religijos objektu; esant tokiai subjekto ir objekto tapatybei, žmogus esmiškai suvokia absoliučią Dievybę. Daugelis žmonių išgyveno ir išgyvena religinę panteizmo įtaką suvokdami ir jusdami savo tapatybę su visumine pasaulio substancija. <...> Panteistinis bendrumo su visaviene substancija jausmas, duodamas iš pradžių grynai religinėms doktrinoms, kartu suteikia religinį įkvėpimą tokiu protu kaip Spinozos ir Goethe's pasaulėžiūrai" (8, 13). Šios Solovjovo pastabos yra įdomios dar ir tuo, kad interpretuoja jo paties patyrimą. Jam gerai buvo pažįstamas panteistinis jausmas, apie kurį jis kalba, nes šis sudarė vieną, taip sakant, neigiamąją turtingo vidinio patyrimo pusę.

lima nieko atimti. Tai viena ir tas pat, nes viskas, nebūdamas kas nors, nėra niekas, o antra vertus, niekas, kai jis y r a (pozityvusis niekas), gali būti tiktai viskas" (2, 293).

Iš pirmo žvilgsnio gali atrodyti, kad šis Solovjovo samprotavimas yra netikęs žodžių žaismas, kuriame nėra nieko pozityvaus. Iš tikrųjų taip nėra, nes tai, kas šiame samprotavime atrodo paradoksalu, paaiškinama esminiu „esybės" ir „būties" skirtumu. Mes jį jau nurodėme, tačiau žinant, kokį vaidmenį jis vaidina Solovjovo spekuliacijoje, nebus per daug dar sykį prie jo stabtelėti.

Norėdami griežtai ir tiksliai atskirti „esybės" ir „būties" terminus, susiduriame su ypatingu sunkumu — šie du žodžiai gali turėti daug reikšmių. Ir vienas, ir kitas gali būti pavartotas atskira ir bendra reikšme. Aukščiau dėstydami, vartojame juos, kaip ir Solovjovas, tik bendrąja prasme ir, beje, reikia pripažinti, anaiptol ne tradiciška. Kalbėdami apie „esybę", turėjome galvoje ne kokį nors atskirą objektą, ne tam tikrą esybę, bet kaip tik tai, kas yra bendra visoms esybių rūšims. Analogiškai vartojame žodį „būtis". „Jei atskiri reiškiniai ir dėsniai yra — o tai neabejotina — įvairios būties formos, tai ir pati būtis yra jiems bendra, nes visiems egzistuojantiems dalykams bendra tai, kad jie y r a, kitaip tariant būtis" (2, 287).

Solovjovas siūlo vartoti šį žodį nepaprastai atsargiai, nes, pasak jo, be aukščiau nurodytos reikšmės, jis turi dar dvi visai skirtingas reikšmes. Kai sakome „aš esu" ir „mintis yra", žodis „yra" turi dvi skirtingas reikšmes: tiesioginę ir nereliatyvią pirmuoju atveju, reliatyvią ir sąlyginę — antruoju. Pirmuoju atveju („aš esu") būtis suprantama kaip tam tikro subjekto predikatas, o antruoju („mintis yra") mintis, būdama mąstančio subjekto predikatas, negali turėti būties kaip absoliutaus predikato. „Mano mintis yra kaip man p r i k l a u s a n t i, o aš esu kaip ją t u r i n t i s" (2, 289). Šis mąstančio subjekto ir minties santykis gali būti analogiškas pavyzdys aiškinant esybės ir būties santykius: *būtis esybei yra tai*, kas mintis yra mąstančiam subjektui. Esybė, kuri sukuria

būtį, nėra nei išsemiama, nei absorbuojama pastarosios. Esybė yra, bet ji egzistuoja tiktai per savo predikatus, tai yra per būtį. Abstrahuodamiesi nuo jos būties, tai yra svarstydami ją pačią, galime pasakyti, kad esybė yra, bet ne egzistuoja. Šiuo atžvilgiu absoliutas, kuris yra tikroji esybė, yra niekas ir sykiu viskas.

Tačiau „jei jis yra niekas, arba būtis jam yra kitas, ir jei kartu jis yra būties pradas (turintis jos teigiamąją jėgą), tai jis yra savo kito pradas. Jei absoliutas būtų tik pats savimi, atmesdamas savo kitą, tai tas kitas būtų jo paneigimas ir atitinkamai jis pats nebūtų absoliutas. Kitaip sakant, jei jis teigtų save tik kaip absoliutą, tai kaip tik todėl negalėtų juo būti, nes tuomet jo kitas, neabsoliutas, būtų anapus jo kaip paneigimas arba riba. Taigi jis turėtų ribas, būtų išskirtinis ir nelaisvas. Tad tam, kad būtų tuo, kas yra, absoliutas turi būti savo paties priešybė arba savo ir savo priešybės vienybė" (2, 293—294).

Šią esminę absoliuto savybę Solovjovas laiko metafizine išraiška meilės, kuri morališkai ir fiziškai turi identišką prasmę, *nes tik per meilę esybė pasiekia kitoje* esybėje didžiausią savo pačios teigimą, atsisakydama savęs pačios dėl tos kitos esybės. Meilės vardas geriausiai tinka absoliutui. Kadangi absoliutas yra siekimas kito, tai yra būties, vadinasi, meilė yra daugio pradas, nes absoliutas pats savaime, kaip aukščiausioji esybė, yra besąlygiškai vienas. Be to, kiekviena būtis yra santykis, o *santykis suponuoja savo narius, tai yra daugį.* Tačiau mes nežinome, jog absoliutas, būdamas savo kito pradas arba būdamas vienybė, apimanti ir absoliutą, ir tai, kas juo nėra, tai yra meilę, negali nustoti būti pati savimi. Priešingai, lygiai kaip ir mūsų, žmonių, meilėje, kuri yra mūsų a š išsižadėjimas, šis a š ne tik kad nėra prarandamas, bet ir yra labiausiai patvirtinamas; taip ir čia, teigdamas *savo kitą, absoliutus pirmasis pradas pasireiškia* kaip absoliutas, laisvai apibrėždamas pats save" (2, 294).

Tuo remdamasis, Solovjovas daro išvadą, kuri turi lemiamą reikšmę jo sistemai: „Taigi,— sako jis,— absoliutas būtinai ir nuo neatmenamų laikų turi du polius arba

du centrus: pirmasis yra besąlygiškos vienybės arba būtent vienatinumo apskritai pradas, nepriklausomybės nuo kokių *nors formų, kokios nors apraiškos ir atitinkamai* nuo kokios nors būties pradas; antrasis yra būties, tai yra formų daugio, pradas arba kuriančioji jėga. Viena vertus, absoliutas yra aukščiau už kiekvieną būtį; antra vertus, jis yra tiesioginė būties galia, arba pirmapradė materija" (2, 295). Pagaliau Solovjovas šį dvilypumą aiškina šitaip: „Antrasis polius yra absoliuto esmė, arba *materia prima,* o pirmasis polius yra būtent absoliutas. Tai nėra kokia nors nauja substancija, kitokia negu absoliutas, bet pats absoliutas, kuris pasireiškia, teigdamas savo priešybę" (2, 295).

Nepaisant šito, absoliutas, be abejo, lieka vienas, ir joks daugis negali nei jo sunaikinti, nei sugriauti. „Jei vienis būtų vienis tik todėl, kad jis neturi daugio, tai yra jei jis būtų tik daugio stoka ir todėl, atsiradus daugiui, prarastų savo, kaip vienio, savybę, aišku, jog šis vienis būtų tik atsitiktinis ir nebūtų besąlygiškas. Tuomet daugis valdytų vienį, o šis būtų jam pavaldus" (2, 295). Taigi absoliutas turi būti t e i g i a m o j i vienybė.

Todėl galime savęs paklausti, kaip reikia suprasti šią m a t e r i a p r i m a, kuri, kaip sakėme, yra antrasis absoliuto polius. Solovjovas aiškina šitaip: „Matėme, kad absoliuti esybė apskritai apibrėžiama kaip turinti būties jėgą ar galią. Ši jėga, kurią ji turi, ir yra antrasis pradas, tai yra tiesioginė, artimoji galia, arba antroji būties galia, o pats absoliutas, arba pirmasis pradas, kuris turi ir valdo, yra tolimesnė, arba pirmoji, būties galia. Antroji galia priklauso absoliučiam pradui dėl pačios aptarties: ji yra jos savastinė esmė" (2, 296). Kartu „antrasis pradas, arba tiesioginė būties galia, yra tai, ką senovės *filosofai vadino pirmaprade materija.* Iš tikrųjų kiekvienos būties materija dar nėra būtis, bet ji jau nebėra ir nebūtis: tai ir yra artimoji būties galia. Šie abu pradai — būtent absoliutas ir „materia prima" — skiriasi nuo būties: patys jie nėra nei būtis, nei nebūtis. O kadangi kaip vidurinį narį tarp būties ir nebūties galima mąstyti tiktai būties galią, tai šie abu pradai apibrėžiami vienodai —

kaip būties galios. Tačiau pirmasis pradas yra teigiama galia, būties nepriklausomybė, arba „viršbūtis", o antrasis, arba materialusis, pradas, kaip neišvengiamas būties siekimas, yra jo neigiamoji galia, tai yra esamos būties nebuvimas arba reali ir juntama jos stoka. Tačiau reali ir juntama būties stoka ir yra jos potraukis ar jos siekimas, kitaip tariant, būties poreikis" (2, 297).

Be abejo, šitaip aiškinama pirmoji materija negali būti cheminė ar mechaninė materija. Kaip pripažino pats Solovjovas, vadinamoji „materia prima" yra ta senovės filosofų $\overset{c}{\upsilon\lambda\eta}$[6], kuri pati savaime nėra ir dėl savo sąvokos negali būti kokybiškai ar kiekybiškai apibrėžta" (2, 297).

Solovjovas nesutinka, kad absoliutas gali egzistuoti be pirmosios materijos. Kitaip sakant, jis pripažįsta pirmosios materijos amžinąją būtį absoliute. „Viena vertus,— sako jis,— pirmoji materija yra tiktai būtina laisvos esybės savybė, ir be jos negali vykti mąstymas; kita vertus, ji yra jos pirmasis substratas, jos pagrindas, be kurio ji negalėtų reikštis arba būtent būti <...> Abu jie yra vienas kito šaltinis ir padarinys" (2, 298).

Pastarieji jo žodžiai reiškia tai, kad subjektas negali egzistuoti be objekto. Ir iš tikro, jei „gramatinis veiksmažodis „būti" tiktai nustato ryšį tarp veiksnio ir tarinio, tai atitinkamai ir logiška būties ar egzistencijos sąvoka gali būti tik kaip esybės santykis su jos objektyvia esme, arba turiniu,— santykis, kuriame ji vienaip ar kitaip teigia, grindžia ar išreiškia šį savo turinį, šią savo esmę" (3, 77). Be to, argi mes neturime teisės logiškai pripažinti egzistuojant tam tikrą esybę, kuri niekaip nepatvirtintų ir nepažymėtų objektyvaus turinio, kuri niekaip nesireikštų nei sau, nei kitiems.

Po to, ką pasakėme apie absoliučią, visavienę esybę, visiškai aišku, kad tiktai reali visa ko vienybė, arba esminė visybės vienybė, gali sudaryti jos tikrąjį turinį, objektą arba objektyvią esmę (3, 78).

5. *Absoliutas kaip trivienis*

Solovjovo absoliuto sąvokos loginis plėtojimas skatina mus nagrinėti absoliuto trivienybės idėją, kuri išreiškia trilypį absoliučios esybės santykį su jos visaviene esme. Priešingai negu katalikybės doktrina, Solovjovas įžvelgia *bendroje trejybės idėjoje ne tik apreiškimo*, bet ir spekuliatyvaus proto tiesą (3, 89).

Aiškindamas šį savo nuomonės skirtumą nuo teologų ir filosofų, Solovjovas teigia, jog vieni ir kiti, plėtodami absoliuto idėją, paleidžia į darbą tiktai mechaninio mąstymo priemones ir nesiremia organiniu mąstymu. Štai kuo, pasak Solovjovo, šiedu mąstymo būdai *skiriasi*: „Mechaninis mąstymas yra toks, kuris atitrauktai atskiria įvairias sąvokas jų abstrakčioje atskirybėje ir nagrinėja objektus, remdamasis kokiu nors atskiru vienpusišku apibrėžimu, o paskui išoriškai gretina juos tarpusavyje arba lygina kokiu nors bendresniu, tačiau taip pat vienpusišku požiūriu. Organinis mąstymas, priešingai, nagrinėja objektą kaip įvairovės vienybę, taigi remdamasis jo vidiniu sąryšiu su visais kitais objektais, o tai leidžia iš kiekvienos sąvokos kildinti visas kitas sąvokas arba išplėsti kiekvieną sąvoką iki visuotinės tiesos pilnatvės. Todėl organinis mąstymas gali būti pavadintas besiplėtojančiu arba evoliucionuojančiu, o mechaninis (intelektualinis) mąstymas yra tik gretinantis ir kombinuojantis" (3, 89).

Norėdamas apibrėžti organinį mąstymą, susijusį su visumine objekto idėja arba ją aprėpiantį Solovjovas vartoja „dvasinės arba idealinės kontempliacijos" terminą, kuris filosofijoje žinomas kaip „intellektuelle Anschauung"[7] ir „intuicija" (3, 60).

Sekdami Solovjovo minties eigą, visuomet turime atsižvelgti į mąstymo būdą, kuriuo jis grindžia savo sistemą. Tuomet įsitikinsime, kad visiškai neįmanoma deramai suprasti atskiras [jo] idėjas nenagrinėjant organinės ir loginės jų visumos. Todėl, eidami prie Solovjovo pasaulio sielos idėjos, turime pradėti iš toliau ir stabtelėti prie dalykų, kurie iš pirmo žvilgsnio atrodo nesusiję su tikslu, kurio siekiame. Toks yra, sakysime, absoliučios esybės ir

jos objektyviosios esmės santykių klausimas, kurį dabar nagrinėsime vien tik nurodydami gaires, būtinas jį sprendžiant. Tarp absoliučios esybės ir jos turinio gali būti trejopas ryšys. Pirmiausia absoliuti esybė turi savo turinį kaip betarpišką vienybę, ir jųdviejų negalima atskirti. Absoliuti esybė yra duota kaip vieninga substancija, iš esmės apimanti viską kaip visagalis suverenas. Antra, ji yra duota kaip esybė, išreiškianti ar realizuojanti savo absoliutų turinį, priešpriešinanti save pati sau arba atsiskirianti pati nuo savęs laisvo apsisprendimo aktu; pagaliau ji yra duota kaip save sauganti ir teigianti save savo pačios turiniu, besirealizuojanti aktualia vienybe, komplikuojama skirtumo tarp jos ir jos esmės, tai yra v i s k o, kitaip sakant,— kaip vėl atsirandanti tame, kas nėra ji pati, arba kaip amžinai grįžtanti į save (3, 83).

Taigi absoliuti esybė teigia savo visavienę substanciją *trim skirtingais aktais*, ir *kadangi* dėl savo pobūdžio jos būties centras yra anapus laiko ir erdvės, reikia pripažinti tris skirtingus absoliučios būties subjektus. Štai kaip Solovjovas formuluoja šią koncepciją: „Jeigu absoliučioje būtybėje negali būti trijų nuoseklių, vienas kitą pakeičiančių aktų, o antra vertus, trys amžinieji aktai, šalinantys vienas kitą pagal savo apibrėžimą, negali būti mąstomi v i e n a m e subjekte, tai būtina šiems trims amžiniesiems aktams suponuoti t r i s a m ž i n u o s i u s s u b j e k t u s (h i p o s t a z e s), kurių a n t r a s i s, t i e s i o g i a i k u r i a m a s p i r m o j o, yra tiesioginis jo hipostazės atvaizdas. Savo tikrenybe antrasis išreiškia substancinį pirmojo turinį ir yra a m ž i n o j i j o i š r a i š k a, a r b a Ž o d i s. O t r e č i a s i s, a t s i r a n d a n t i s i š p i r m o j o, k u r i s j a u r e i š k ė s i a n t r a j a m e, t e i g i a j į t a p a t y b ė j e s u j o i š r a i š k a, a r b a Ž o d ž i u" (3, 87). „Esybė lieka kaip vienis k i t a m e, t. y. ji lieka daugybėje" (3, 82).

Taigi žinome, kad, pripažinus absoliutą „esybe, turinčia besąlygišką turinį, būtina pripažinti tris vienaesmius ir nedalomus jo subjektus, kurių kiekvienas s a v a i p santykiauja su viena ir ta pačia besąlygiška esme, turė-

dami vieną ir tą patį besąlygišką turinį" (3, 95). Be to, „jei tam tikra būtis yra tam tikras esybės, arba subjekto, santykis su jo esme, arba turiniu, tai šio santykio būdai yra buvimo būdai (būties modusai)" (3, 95).

Kadangi yra trys subjektai, tai turi būti ir trys būties modusai. Pirmiausia „esybė yra savo esmės teigiamasis pradas, taigi jos kito pradas. O jos kito pradas yra valia" (3, 95—96). Antra, „kad esybė galėtų norėti to kito, reikia, kad pastarasis jai būtų duotas arba kad ji vienaip ar kitaip tai turėtų savyje, egzistuotų kaip kita, tai yra turi jai būti kaip vaizduojamas objektas. Taigi esybės būtis apibrėžiama ne tik kaip valia, bet ir kaip vaizdinys" (3, 96). Pagaliau, trečia, „esmė, kurią būtis įsivaizduoja kaip kažką kita, gali veikti tą subjektą, kuris ją įsivaizduoja, juo labiau kad jis sykiu gali ir norėti. Šioje sąveikoje valios objektas, kurį vaizdinys atskiria nuo esybės, vėl su ja susisieja, nes šioje sąveikoje esybė randa save esmėje, o esmę — savyje. Viena kitą veikdamos, jos pasidaro juntamos viena kitai: taigi ši sąveika, arba trečiasis modusas, yra ne kas kita kaip jausmas" (3, 96).

Nesunku pastebėti, jog Solovjovas čia nepaprastai išplečia valios, vaizdinio ir jausmo sąvokas. Jis yra priverstas taip daryti todėl, kad taiko šias sąvokas absoliučiai esybei. Pavyzdžiui, absoliuti esybė, neturėdama nieko už savo ribų, negali taip pat turėti už savo ribų ir savo valios, vaizduotės bei jausmo objekto. „O už absoliuto ribų neegzistuoja jokia būtis, kuri nepriklausytų nuo jo, objektyvybės ir subjektyvybės skirtumą apibrėžia jo paties valia. Kadangi įsivaizduojama esmė yra ne tik įsivaizduojama, bet ir esybės valios teigiama atskirybėje nuo jos, tik įgyja savo tikrovės reikšmę ir veikia valią per jausmą" (3, 98).

„Taigi jei trys pagrindiniai esybės buvimo būdai yra valia, vaizdinys ir jausmas, tai turime nusakyti keletą bruožų to kito dalyko, su kuriuo esybė šiuose buvimo būduose santykiauja, tai yra turime nusakyti keletą naujų esmės, arba idėjos visybės, bruožų" (3, 98). Štai formalus ir bendras apibrėžimas, kurį pateikia Solovjo-

vas: „Idėja, kaip esybės objektas, arba jos turinys, iš esmės yra tai, ko ji nori, ką įsivaizduoja ir ką jaučia arba junta. Pirmuoju atžvilgiu idėja, kaip esybės valios ar troškimo turinys, vadinama gėriu; antruoju atžvilgiu, kaip jo vaizdinio turinys, ji vadinama tiesa; trečiuoju atžvilgiu, kaip jo juslės (jausmo) turinys, ji vadinama grožiu" (3, 99).

Materialiniu požiūriu „tai, ko absoliuti esybė nori, ką ji įsivaizduoja ar jaučia, gali būti tik viskas. Tad tai, kas glūdi ir gėryje, ir tiesoje, ir grožyje kaip trivienėje absoliuto idėjoje, yra vienas ir tas pats viskas ir skiriasi jie ne turiniu (materijos skirtumas), bet pavidalu (formos skirtumas)... Gėris, tiesa ir grožis yra skirtingi vienybės modusai, arba pavidalai, per kuriuos reiškiasi absoliuto turinys, tai yra viskas, kitaip tariant, skirtingi aspektai, per kuriuos absoliuti esybė viską paverčia vienybe. Bet apskritai kiekviena gili vidinė vienybė, kiekvienas daugelio susiliejimas, kylantis iš daiktų vidaus, yra meilė (bendrąja prasme ši sąvoka apima dermės, harmonijos, taikos bei pasaulio, net visatos sąvokas). Šiuo atžvilgiu gėris, tiesa ir grožis yra tik skirtingi meilės pavidalai" (3, 101).

„Gėrio troškimas yra meilė vidine savo esme, arba pirminis meilės šaltinis. Gėris yra visa ko arba visų vienybė, tai yra meilė kaip troškimas, arba mylimas dalykas. Taigi čia susiduriame su meile ypatinga ir aukščiausia idėjų idėjos prasme: tai — esminė vienybė. Tiesa yra ta pati meilė — tai visa ko vienybė, bet jau kaip objektyviai įsivaizduojama: tai — ideali vienybė. Pagaliau grožis irgi yra meilė (tai yra visa ko vienybė), bet išreikšta arba juntama: tai — reali vienybė" (3, 102). „Norėdami trumpai nusakyti šių terminų santykius,— teigia Solovjovas,— galime teigti, kad absoliutas per tiesą realizuoja grožyje gėrį" (3, 102).

Aukščiau mėginome atskleisti esminius dalykus spekuliatyvinės raidos, kurią Solovjovas taiko absoliuto idėjai. Įdomu tai, kad Solovjovas buvo tvirtai įsitikinęs, jog absoliuto idėjos loginė raida ir religinės idėjos istorinė evoliucija griežtai atitinka viena kitą. Budizmą ir jo nir-

vaną, kuri parodo absoliutų pradą kaip pozityvią nebūtį, Solovjovas laiko neigiamuoju apreiškimu. Kitas aukštesnes religinės sąmonės pakopas, kai absoliutas apibūdinamas kaip esminė visa ko vienybė, Solovjovas visai natūraliai laikė teigiamuoju apreiškimu. Čia jis skiria kelias skirtingas teigiamojo apreiškimo pakopas. Graikų pasaulio mistinė intuicija yra žemesnioji pakopa. Iš tikrųjų jos apibrėžia tikrąją realybę arba tikrąją visa ko esmę, kaip idėjų pasaulį arba idėjų karalystę, tai yra kaip *visko* visumą, tačiau idealią visumą (3, 51). Svarbiausios graikų filosofijos sistemos, tai yra Platono sistemos, pamatinis turinys ir pamatinė tiesa yra ideali visata (3, 45). Tačiau, „kalbant apie graikų idealizmą,— sako Solovjovas,— reikia turėti galvoje ne tik filosofinį Platono idealizmą, bet visą graikų tautos idealistinę pasaulėžiūrą, kuri skleidėsi visoje jos kultūroje ir, be abejo, jos religijoje. Platonizmas tik filosofiškai pagrindė tuos idealizmo pagrindus, kurie jau glūdėjo Graikijos meninėje religijoje arba religiniame mene. Platonas tik pateikė graikams filosofinę formulę tos idealios visatos, kurią jie pripažino kaip gyvą tikrovę Homero ir Fidijo Olimpe" (3, 62—63).

Tačiau, kalbant apie absoliutą, graikai pirmiausia pažįsta tai, ką mes vadiname antruoju jo poliumi, tai yra tą aspektą, dėl kurio absoliutas yra tai, kas nėra jis pats. Pažinti absoliutą per jo pirmąjį polių buvo tiktai žydų tautos pašaukimas. Ši tauta patyrė pirmąjį individualų ar asmeninį dieviškojo prado apreiškimą. Gyvasis Dievas apsireiškia jai pirmiausia kaip grynasis a š, arba kaip absoliutus asmuo (3, 65).

Mes žinome, kad pažinti visą absoliuto tiesą — reiškia pažinti vienybę, kurią jis realizuoja kaip esybė arba kaip absoliutus subjektas, turintis absoliučią esmę, arba objektyvią idėją. Tolesnė religinės sąmonės evoliucija turi nušviesti ir apibrėžti dievybėje vidinį dviejų pradų — asmeninio ir esminio — santykį. „Ir jei vienas iš šių dievybės pradų (absoliutus Dievo asmuo) apsireiškė pirmiausia žydų tautos genijui, o kitą (absoliučią Dievo idėją) pirmiausia suvokė helenizmo genijus, tai visai aišku, kad šių dviejų pradų sintezė (būtina visiškam Dievo pažini-

mui) greičiausiai galėjo įvykti tik ten ir tik tada, kai susitiko judėjų ir graikų tautos.

Ir iš tikrųjų šią kilnią dvasios užduotį pradėjo vykdyti Aleksandrijoje judėjai helenistai, perėmę iš graikų jų kultūrą ir auklėjimą. Jų iškilusis atstovas yra garsusis Filonas, gimęs kiek anksčiau už Kristų, o miręs apaštalų laikais, kuris, kaip žinome, pagrindė mokymą apie Logą (Žodį ir protą) kaip visuotinės dieviškosios esmės reiškėją ir tarpininką tarp vienintelio Dievo ir viso to, kas egzistuoja. Šį mokymą apie Logą toliau plėtojo toje pačioje Aleksandrijoje atsiradę neoplatonininkai, aiškinę tris dieviškąsias hipostazes, įkūnijančias absoliutų turinį arba išreiškiančias tam tikrą Dievo, kaip vienintelio, santykį su visa kuo arba ja, kaip esybės, santykį su esme.

Šį mokymą neoplatonininkai išplėtojo nepriklausomai nuo krikščionybės: nors svarbiausias neoplatonizmo atstovas Plotinas gyveno II amžiuje po Kristaus gimimo, jis labai mažai žinojo apie krikščionybę. Tačiau neįmanoma paneigti ryšio tarp Filono mokymo bei neoplatonizmo ir krikščionybės, tai yra krikščioniškojo mokymo apie Trejybę, arba trivienį Dievą. Aleksandrijos mąstytojai dieviškojo gyvenimo esmę apibūdino grynai spekuliatyviai, remdamiesi teorine Dievybės idėja, o krikščionybėje t a s p a t s visavienis dieviškasis gyvenimas pasirodė kaip faktas, kaip istorinė tikrovė gyvoje istorinio asmens individualybėje" (3, 74—75).

6. *Logas ir esminė Išmintis*

Solovjovo filosofijos sistemos logiškas apvainikavimas, kalbant apie absoliutą, yra jo doktrina apie Logą ir Dieviškąją Išmintį. Deja, nuo šio momento jo idėjų raida darosi vis mažiau aiški ir ne kartą gali būti aiškinama įvairiai. Ši plati Logo ir Išminties koncepcija, prie kurios Solovjovas buvo regimai prisirišęs ir kurią jis ilgai plėtojo, niekuomet nebuvo galutinai subrandinta.

Jau nurodėme, kad pirmoji materija, glūdinti absoliuto esmėje, yra tiesioginė galia, arba būties poreikis (2, 295—297). Kadangi kiekviena tendencija, kylanti iš ab-

soliuto ir nukreipta į būtį, turi būti tiesiogiai kūrybiška arba veiksminga (3, 97), reikia būtinai daryti išvadą, kad absoliutas amžinai realizuojasi būtyje. „Amžinasis Dievas,— sako Solovjovas,— amžinai realizuoja save, realizuodamas savo turinį, tai yra realizuodamas viską. Tasai „viskas", priešingai negu esantis ir besąlygiškai vieningas Dievas, yra daugis, bet daugis kaip besąlygiško vienio turinys, kaip vienybės valdomas, kaip vienybė traktuojamas daugis.

Daugis, traktuojamas kaip vienybė, yra visetas. Visetas — tai gyvas organizmas. Dievas, kaip esybė, realizavusi savo turinį, kaip vienybė, talpinanti savyje visą daugį, yra gyvas organizmas" (3, 104).

Solovjovas paaiškina, kad žodį „organizmas" jis čia vartoja plačiąja prasme. Taigi šis organizmas turi būti absoliučiai visuotinis ir absoliučiai individualus, kadangi visų pirma „dieviškojo organizmo elementai išsemia būties pilnatvę, tai šiuo atžvilgiu jis yra visuotinis organizmas" (3, 105). Kadangi tobulai visuotinis organizmas pačia savo prigimtimi yra tobulai individualus ir savo vienybe apima viską, jis neigia egzistavimą panašių į jį organizmų (3, 105).

Ir štai kokią išvadą prieina Solovjovas: „Taigi visuotinis organizmas, išreiškiantis besąlygišką dieviškojo prado turinį, yra visų pirma atskirybė, individuali esybė. Ši individuali esybė, arba absoliučios Dievo esybės realizuota išraiška, ir yra Kristaus" (3, 106). Aišku, kad Solovjovas turi galvoje amžinąją Kristaus esmę nepriklausomai nuo jo istorinės būties. „Kiekviename organizme,— tęsia jis,— būtinai yra dvi vienybės: viena — aktyvaus prado, jungiančio savyje kaip vieninteliame subjekte savo elementų daugį, kita — tas pats daugis, traktuojamas kaip vienybė, kaip tam tikra šio prado forma. Taigi yra kurianti ir kuriamoji vienybė, arba vienybė kaip pradas pati savyje ir vienybė savo apraiškoje.

Dieviškojo Kristaus organizmo aktyvusis vienijantis pradas, kaip besąlygiškos esybės vienybė, jos išraiška, aišku, yra Žodis arba Logas.

Antrosios rūšies vienybę, t. y. kuriamąją vienybę, krikščioniškoji teosofija vadina Sofija. Jei apskritai ab-

soliute skiriame patį absoliutą, kaip besąlygišką esybę, nuo jo turinio, esmės arba idėjos, tai tiesioginę pirmojo išraišką rasime Loge, o antrojo išraišką — Sofijoje, kuri yra išreikšta, realizuota idėja. Lygiai kaip esybė, skirdamasi nuo savo idėjos, kartu yra vieninga su ja, taip ir Logas, skirdamasis nuo Sofijos, yra viduje su ja susijęs. Sofija yra Dievo kūnas, Dievybės materija, persmelkta dieviškosios vienybės prado. Kristus, kuris įkūnija savyje arba yra jos substratas, kaip vieningas dieviškasis organizmas — visuotinis ir kartu individualus,— yra ir Logas, ir Sofija" (3, 106).

Dabar galime suprasti, kaip, pasak Solovjovo, absoliuti esybė realizuojasi per savo esmę būtyje. Solovjovas aiškina šią realizaciją kaip būtiną tokios realizacijos išdavą.

„Dievo vaizdinys, kaip visuminės esybės, kaip visuotinio organizmo suponuojančio esminių elementų, sudarančių šį organizmą, daugį, gali pasirodyti pažeidžiąs Dievybės absoliutumą, [jis] priskiria Dievui prigimtį. Tačiau kaip tik tam, kad Dievas besąlygiškai skirtųsi nuo mūsų pasaulio, nuo mūsų prigimties, nuo šios regimosios tikrovės, reikia pripažinti Jo ypatingą amžinąją prigimtį, Jo ypatingą amžinąjį pasaulį. Priešingu atveju mūsų Dievybės idėja bus skurdesnė, abstraktesnė už mūsų regimojo pasaulio vaizdinį" (3, 107). „Šio pasaulio, kuris, be abejo, yra kur kas turtingesnis už mūsų regimąjį pasaulį, realumas, šio dieviškojo pasaulio realumas, aišku, gali būti visiškai prieinamas tik tam, kuris šiam pasauliui iš tikrųjų priklauso. Bet kadangi mūsų prigimtinis pasaulis būtinai yra glaudžiai susijęs su šiuo dieviškuoju pasauliu (koks yra šis ryšys, pamatysime vėliau, nes tarp jų nėra ir negali būti neperžengiamos bedugnės), tai atskiri dieviškojo pasaulio spinduliai ir atspindžiai turi prasiskverbti ir į mūsų tikrovę ir sudaryti visą idealų turinį, visą grožį ir tiesą, kuriuos čia aptinkame" (3, 108—109). Šiuo atžvilgiu iš dieviškojo organizmo kilusi vienybė, arba Dieviškoji Išmintis, pasak Solovjovo, yra ir mūsų regimojo pasaulio siela.

Šioje citatoje Solovjovas aiškina, kad dieviškoji So-

fija, arba pasaulio siela, gali tapti mūsų patyrimo objektu. Bent jau šitaip jis aiškina kai kurias savo sąmonės intuicijas, kurios yra žavingosios jo poezijos leitmotyvas. Jis įsivaizduoja Išmintį kaip „amžinąjį moteriškumą", priešingą vyriškajam Logui. Be to, kalbėdami čia apie sąmonės reiškinius, kuriuose Solovjovas įžvelgia *pasaulio sielą kaip patyrimo duotybę, norime tiktai juos* konstatuoti kaip subjektyvų faktą, nesvarstydami objektyvios jų reikšmės: šis klausimas iš tiesų yra psichologijos klausimas *.

7. *Esantis absoliutas ir tampantis absoliutas*

Solovjovas mano, kad amžinasis dieviškasis pasaulis, apie kurį buvo kalbėta anksčiau, mūsų protui nėra mįslė. „Šį pasaulį,— sako jis,— kaip idealią visa ko pilnatvę bei gėrio, tiesos ir grožio realizaciją, protas suvokia kaip savaime suprantamą normalų dalyką. Šį pasaulį protas supranta kaip logiškai būtiną absoliučią normą, ir jei pro-

---

* Kai kurie rusų filosofai linkę perdėti Solovjovo mistinio patyrimo reikšmę filosofijos istorijai. Kaip pavyzdį pacituosime Solovjovo gerbėją V. Ernį: „Dvi aukščiausiosios savybės,— rašė jis,— darniai susitiko Solovjovo mąstyme: tai plati ir aktyvi filosofinė dvasia, kuria jis *gali aiškinti subtiliausias* savo įžvalgas; kartu jis buvo nepaprastai jautrus vaikiškajai mistinės patirties išminčiai. Iš šio laimingo susitikimo atsiranda netikėta šviesa. Solovjovas pirmasis po Platono padarė didžiulį a t r a d i m ą metafizikoje. Proto šviesos pasaulyje, kurį Platonas galėjo įtarti esant, tačiau asmeninio vardo neatspėjo, Solovjovas nepaprastai įžvalgiai atskleidė subtilius ir spindinčius „amžinojo moteriškumo" bruožus. Iki Solovjovo daugelis poetų ir kai kurie mistikai bei filosofai bendravo šventose vietose kuždėdamiesi su privilegijuotaisiais, kurie galėjo išgirsti tai, ko jų poetinės svajonės juos išmokė apie naująją paslaptį, nežinomą pagonių pasauliui, o Solovjovui teko g a r b ė visa tai atskleisti, nes jis kalbėjo apie tai, ką matė, su nepaprasta intuicijos j ė g a ir patirtos metafizinės tiesos t i k s l u m u. Šis naujas metafizinis apreiškimas yra pagrindinis Solovjovo gyvenimo įvykis. Amžinojo moteriškumo, didžiausios pasaulio sielos paveikslas atsiskleidė jam ne spekuliatyviuose tyrinėjimuose,— nors jis persmelkia visas jo spekuliacijas,— ne poetiniame įkvėpime,— nors visa jo poezija jo kupina,— bet per tiesioginį jo paties patyrimą, jo „susitikimų" artumą".— *Ernas V.* Vl. Solovjovo gnoseologija". Pirmasis rinkinys apie Vl. S. Solovjovą.— T. 1.— P. 134—135.

tas pats savaime negali mums garantuoti efektyvaus šio pasaulio buvimo, tai tik todėl, jog protas apskritai savo esme nėra instrumentas, skirtas pažinti faktinę tikrovę, kad ir kokia ji būtų" (3, 110).

Solovjovas teigia: „Ne amžinasis dieviškasis pasaulis, bet priešingai — mūsų prigimtis, mums faktiškai duotas realusis pasaulis yra mįslė protui. Proto uždavinys yra paaiškinti šią faktiškai neabejotiną, bet protui tamsią tikrovę" (3, 110). Pradėdamas spręsti problemą, Solovjovas suformuluoja bendrą teiginį, kuris yra labai svarbus jo sistemai. „Aišku,— sako jis,— kad šio uždavinio esmė yra išvesti sąlyginį dalyką iš besąlyginio, išvesti tai, kas neturi būti savaime, iš to, kas turi būti savaime, išvesti atsitiktinę tikrovę iš absoliučios idėjos, prigimtinį pasaulį — iš dieviškosios esmės pasaulio" (3, 110).

Pažiūrėkime, kaip Solovjovas tai daro.

Jau daug kartų sakėme, kad absoliute glūdi kažkas panašaus į poliarinį dualumą, kuris, beje, nepažeidžia jo tobulos vienybės. Štai kaip Solovjovas formuluoja šį dualumą: „Kad absoliutas būtų absoliutas, reikalingas kitas, ne absoliutas; kad vienybė būtų viskas, reikalingas daugis; kad absoliuti esybė būtų tikra, reikalinga materija, o kad antgamtinė esybė apsireikštų kaip dievybė, reikalinga prigimtis; kad tikroji esybė tokia būtų iš tikrųjų, tai yra kad būtų visavienė ar absoliuti, ji turi būti savęs ir kito vienybė" (2, 299).

Kad gerai suprastume šį dualumą, kuris iš pirmo žvilgsnio atrodo paradoksalus, ir jo išdavos, turime grįžti prie skirtumo, kurį nurodo Solovjovas tarp esybės ir būties ir tarp absoliučios, arba visavienės, esybės ir pačios visa ko vienybės. „Visa ko vienybė,— vėl aiškina Solovjovas,— yra ne visa ko vienis, bet turi visa ko vienį,— tai jos apibrėžimas, jos idėja. Tačiau esybė, taip pat ir absoliuti esybė nesutampa, nėra išsemiama jokių apibrėžimų. Todėl galimas kitas apibrėžimas. Jei mes visuomet skiriame apibrėžimą (būtį) nuo paties apibrėžiamojo objekto (esybės), kuriam taikomas šis apibrėžimas, tai aišku, kad esant vienam apibrėžimui niekas nekliudo turėti

kitą apibrėžimą" (2, 299—300). „Taip kalbėdami apie absoliučią esybę, arba visa ko vienybę, tai yra apie visavienybės subjektą, turime pasakyti, kad pats savaime, būdamas su niekuo nesusijęs ir būdamas aukščiau už kiekvieną apibrėžimą, jis tam tikru atžvilgiu gali priimti vieną apibrėžimą — absoliučios visavienybės apibrėžimą, arba būtis apibrėžiama kaip neabsoliuti" (2, 300). Kad būtų geriau suprastas, Solovjovas pateikia pavyzdį: „Jei du skirtingus apibrėžimus (arba buvimo būdus) vadinsime *a* ir *b*, o *A* vadinsime tam tikrą realią esybę, tai nebūtų prieštaringa teigti, kad *A* apima ir *a*, ir *b*, kad ji yra ir *a* ir *b*, netgi jei *a* ir *b* suprastume kaip kits kitam priešingus apibrėžimus" (2, 300).

Absoliutas, kaip reali esybė, yra visavienis, jis turi visa ko vienybę. Tačiau visa ko vienybė suponuoja nevienybės, to daugio, kuris tampa viskuo vienybėje, buvimą. Tačiau pats daugis, kuris vienybėje yra viskas, nėra viskas pats savaime arba už vienybės ribų. „Kokiu atžvilgiu absoliutas yra viskas ir kokiu nėra viskas?" — klausia Solovjovas. Jis atsako šitaip samprotaudamas: „Kadangi neįmanoma viename akte išsyk būti vienu ir kitu, o absoliute negali būti daugelio aktų, nes tuomet jame vyktų pokytis, perėjimas ir procesas, tai absoliutas pats savaime, savo aktualioje būtyje — *in actu* — yra viskas, o kitas apibrėžimas taikomas jam ne „*in actu*", bet tik „*in potentia*". Tačiau g r y n a *potentia* (galimybė) yra niekas. Kad ji būtų daugiau negu niekas, ji turi būti kaip nors ir kur nors realizuota, kitaip tariant, tai, kas yra tik *potentia* viename, turi būti aktas (tikrovė) kitame. Ir jei daugis, nebūdamas viskas, tai yra būdamas atskirybė, negali būti aktas absoliute, tai jis privalo turėti realybę už savęs. Bet jis negali turėti šios tikrovės pats savaime, kadangi jis negali būti besąlygiškai nepriklausomas nuo absoliuto. Taigi daugis, nebūdamas viskas, tai yra nebūdamas tikras (o tiesa yra visa ko vienybė), negali egzistuoti besąlygiškai,— tai būtų prieštaravimas. Taigi jei jis turi egzistuoti kitame, tai tas kitas negali egzistuoti besąlygiškai už absoliuto ribų. Jis turi egzistuoti absoliute, o kad išliktų dabar kaip atskirybė *in actu*, tai, kas nėra tikra, jis turi egzistuoti už absoliuto ribų. Taigi greta bū-

tent absoliučios esybės, tai yra visavienės esybės, kuri *actu* yra visa ko vienybė, turime suponuoti kitą esybę, taip pat absoliučią, bet kartu netapačią grynam ir paprastam absoliutui apskritai. Kadangi aišku, kad dviejų vienodai absoliučių esybių negali būti, tai ši antroji negali būti absoliuti lygiai taip, kaip ir pirmoji. Tačiau tai ir nėra būtina. Būti absoliutu — reiškia būti absoliutaus turinio (visa ko vienybės) subjektu, o kadangi būti absoliutaus turinio subjektu amžiname ir nedaliame akte būdinga vienintelei tikrai esybei, tai yra Dievui, tai kita esybė gali būti to paties turinio subjektas nuosekliame procese; pirmasis y r a visa ko vienybė, o antrasis tokiu t a m p a; pirmasis turi amžinąją visa ko vienybę, o antrasis pamažu perima ją tiek, kiek jis susisieja su pirmuoju" (2, 300—301). Ši antroji esybė yra tampantis absoliutas.

Sutikti, kad egzistuoja du absoliutai, galima tik tuomet, kai pripažįstame, jog vienas jų nėra absoliutas lygiai taip, kaip ir kitas, tai yra kad abu jie turi absoliutų turinį nepriklausomai vienas nuo kito (2, 302). Antrasis, arba tampantis, absoliutas „turi dieviškąjį pradą, visa ko vienybę, kaip savo amžinąją galią, kuri pamažu jame ima reikštis. Antra vertus, jis turi savyje tą nedievišką, atskirą, ne visą prigimtinį ir materialinį pradą, dėl kurio jis n ė r a visa ko vienis, bet juo t a m p a, t. y. jis tampa visa ko vieniu tiek, kiek atskirybė tampa viskuo" (2, 301). Tuo remdamasis, Solovjovas padaro išvadą, kad kiekviena materiali ar prigimtinė būtis yra reliatyvi. „Atskirybė būtinai tampa viskuo. Ji negali būti viskas, tai yra būti Dievuje, nes tuomet ji nebūtų atskirybė. Bet taip pat ji negali būti vien tik atskirybė, tai yra besąlygiškai egzistuoti už visa ko vienybės, už Dievo ribų, nes tuomet jos visai nebūtų — juk už Dievo ir už visa ko vienybės ribų nieko negali būti. Taigi ji tik r e l i a t y v i a i gali būti daugybė (atskirybė) lygiai kaip tik reliatyviai ji gali būti vienis (viskas), tai yra ji tampa viskuo ir nuolat siekia būti viskuo" (2, 301).

Matome, kad prigimtinis ar materialusis pradas negali egzistuoti visiškai nepriklausomai nuo visa ko vienybės.

Dieviškajame pasaulyje visa ko vienybė realizuojasi esminėje Išmintyje; kartu, pasak Solovjovo, antrasis absoliutas (kurį panteistinė filosofija nuolat painioja ir tapatina su pirmuoju), visuomet būdamas pagrindu viskam, kas egzistuoja už amžinojo dieviškojo akto ribų, tai yra būdamas kiekvienos reliatyvios būties pagrindas, iškyla kaip pasaulio siela (2, 302—303). Savaime čia kyla klausimas, kokie yra esminės Išminties ir pasaulio sielos bei tampančio absoliuto santykiai.

8. *Esminė Išmintis ir pasaulio siela kaip tampantis absoliutas*

Absoliučios esybės idėja yra išeities taškas Solovjovo samprotavimams, teigiantiems, jog privalo egzistuoti esminė Išmintis kaip Logo sukurta amžinojo dieviškojo organizmo vienybė. Tas pats loginis ryšys veda Solovjovą nuo mūsų prigimtinės tikrovės prie antrojo tampančio absoliuto idėjos. Amžinąją Išmintį ir tampantį absoliutą Solovjovas apibūdina vienodai — kaip pasaulio sielą. Vienintelis skirtumas tai, kad pirmajam ši reikšmė taikoma idealesne, o antrajam — realesne prasme. Tačiau tapatinant dieviškąją Išmintį su tampančiu absoliutu, susiduriama su sunkia logikos problema. Išmintis pati savaime turi pozityvią visa ko vienybę amžinajame realiosios dieviškosios būties akte, o tampantis absoliutas pamažu įgyja šią visa ko vienybę laike. Aišku, kad vienas ir tas pat subjektas negali tuo pat metu turėti ir įgyti vieną ir tą patį objektą. Šią problemą Solovjovas sprendžia remdamasis dieviškojo kūrimo ir jo išdavų idėja. Pažiūrėkime, kaip jis tai daro.

„Ikiprigimtinėje būtyje,— sako Solovjovas,— mes išskiriame pačią Dievybę kaip visavienę, tai yra kaip teigiamąją (savarankišką, asmeninę) visa ko vienybę, antra vertus, tasai „viskas", kuris slypi dieviškojoje vienybėje ir iš pradžių turi realią būtį tiktai būdamas šioje vienybėje, pats savaime yra tiktai būties galia, pirmoji materija arba neesybė (μη ον). Kadangi Dievybė yra amžinas ir absoliutus „apsisprendimas" (nes būdama

visa ko pilnatvė ir visavienė, ji negali turėti nieko už savo ribų ir todėl visiškai apibrėžia pati save. Tad nors Dievybė, kaip esybė, ir turi savyje beribę ir neribotą galią arba būties jėgą (be kurios niekas negali egzistuoti), bet kaip visavienė esybė ji šią galią (galimybę) amžinai realizuoja, nuolat pripildydama būties beribiškumą tokio pat beribio, absoliutaus turinio, šitaip numalšindama kiekvienai esybei būdingą begalinį būties troškimą. Kitaip esti su tomis atskiromis esybėmis, kurių visuma ar visa ko vienybė sudaro visavienės Dievybės turinį. Kiekviena tokia esybė kaip „kiekviena", tai yra „viena iš visų", nėra ir negali būti tiesiogiai savyje „viskuo". Šitaip „kiekvienam" atsiveria galimybė būti kitu, t. y. „viskuo"; absoliuti būties pilnatvė „kiekviename" atsiveria kaip begalinis siekimas, kaip nenumaldomas būties troškimas, kaip tamsi, amžinai ieškanti šviesos gyvenimo ugnis. Jis „kiekvienas" yra „šis", bet nori, būdamas „šiuo", būti „viskuo"; tačiau „viskas" aktualiai neegzistuoja, ir todėl siekimas visko būti viskuo yra jame besąlygiškai neapibrėžtas ir bematis dalykas, neturintis jokių ribų pačiame savyje. Taigi šis beribis (το απειρον), kuris Dievuje yra tiktai galimybė, niekuomet neprileidžiama prie tikrovės (kaip visuomet yra patenkinama ar nuo amžių patenkintas siekimas čia, atskirose būtybėse, yra pamatinis jų būties stichijos elementas, ji yra viso sukurtojo gyvenimo centras ir pagrindas (μητηρ της ζωης) [8]" (3, 124—125).

Atskirose esybėse το απειρον yra pirmapradės latentinės būklės ir tiktai tam tikromis sąlygomis tampa aktualus. Pasak Solovjovo, „visos būtybės savo pirminėje vienybėje su Dievybe sudaro vieną dieviškąjį pasaulį trijose svarbiausiose srityse, nelygu kuris iš trijų pagrindinių buvimo būdų — substancinis, intelektualinis (idealus) ar juslinis (realus) — vyrauja, arba kuris iš trijų dieviškųjų veiksmų (valia, vaizdinys ar jausmas) tiksliausiai juos apibrėžia" (3, 125). Visa tai, kas yra dviejose pirmosiose srityse (substancinėje, arba dvasinėje, ir intelektualinėje), yra tiesiogiai apibrėžta dieviškojo prado dviejų pirmųjų jo būties formų (valios ir vaizduotės) atžvilgiu. „Tačiau,— aiškina Solovjovas,— jeigu apskritai die-

viškojo pasaulio tikrumą sudaro vienybės sąveika su vieniu ir viskuo, tai yra paties dieviškojo prado ir jame glūdinčių esybių daugio sąveika, tai šiose dviejose pirmose srityse dieviškasis pasaulis negali būti visiškai tikras, nes čia tikros sąveikos nėra. Mat esybės, kaip grynos dvasios ir gryni protai, būdamos betarpiškai vieningos su Dievybe, neturi atskiros, arba savyje sukauptos, būties ir pačios savaime negali vidujai veikti dieviškąjį pradą" (3, 126).

Remdamasis šiomis prielaidomis, Solovjovas stengiasi *pagrįsti dieviškojo kūrimo aktą ir mėgina jį pavaizduoti* konkrečiai. „Dieviškoji esybė,— sako jis,— negali tenkintis amžina idealių esmių kontempliacija (kontempliuoti jas ir būti jų kontempliuojama). Jai nepakanka turėti jas kaip savo objektą, savo idėją ir būti joms tik idėja. Tačiau būdama „laisva nuo pavydo", tai yra nuo išskirtinumo, ji trokšta realaus jų gyvenimo, kitaip tariant, *atpalaiduoja savo valią nuo tos besąlygiškos substancinės* vienybės, kuri apibrėžia pirmąją dieviškosios būties sritį, nukreipia šią valią į idealių objektų daugį, kontempliuojamą antrojoje srityje, ir sustoja ties kiekvienu iš jų atskirai, susilieja su jais savo valios aktu ir šitaip įtvirtina jų savarankišką objekto būtį, kuri gali veikti dieviškąjį pradą. Šis realus veiksmas suponuoja trečiąją dieviškosios būties sritį. Šis dieviškosios valios aktas (ar šie aktai), susisiejantis su idealiais objektais arba dieviškojo proto apraiškomis ir šitaip suteikiantis jiems realią būtį, ir yra, tiesą sakant, dieviškosios kūrybos aktas" (3, 127). „Dievybė,— aiškina toliau Solovjovas,— kaip vidujai visavienė arba visuotinai gera, visiškai patvirtina v i s a k i t a, tai yra savo valią, kaip neribotą būties galią (το απειρον), įneša į visa kita, nesulaikydama savyje kaip vienybėje, bet realizuodama arba objektyvuodama ją sau kaip visavienę" (3, 127).

Ideali esmė, gavusi savarankišką būtį dieviškosios valios aktu, neišvengiamai pakeičia šios valios veikseną remdamasi savo pačios atskiromis ypatybėmis arba savo idėja. „Atskira idėja, su kuria siejasi dieviškosios valios aktas, suteikdama šiam aktui savo savybes, išskiria jį iš

absoliučios betarpiškos vienybės, kurią ji sudarė sykiu su dieviškąja valia, laimi jį s a u ir jame įgyja gaivinančią tikrovės jėgą, duodančią jai galimybę būti ir pačiai veikti kaip asmeniui arba savarankiškam subjektui. Taigi dabar jau atsiranda ne tik idealios esybės, kurių gyvenimą sudaro vien Dievybės kontempliavimas, bet ir gyvos esybės, kurios, būdamos realios, pačios galinčios veikti dieviškąjį pradą. Tokios esybės vadinamos sielomis" (3, 128).

Trečiosios dieviškojo pasaulio srities, t. y. sielų srities, vienybę sudaro štai kas: „Dieviškojo prado vienybė, substanciškai telpanti pirmojoje būties srityje ir idealiai besireiškianti antrojoje, gali būti realiai įgyvendinta tiktai trečiojoje srityje. Visose trijose srityse išskiriame aktyvų dieviškąjį vienybės pradą, arba Logą, kaip tiesioginį Dievybės apsireiškimą, ir tą „daugį", arba „viską", kurį šis „vienio" veikimas vienija, sutelkia savyje ir realizuoja. Bet pirmojoje srityje šis „viskas" pats savaime egzistuoja tik potencialiai, antrojoje — tik idealiai ir tiktai trečiojoje jis įgauna savo paties realią būtį. Todėl ir šios srities vienybė, sukuriama dieviškojo Logo, pirmiausia reiškiasi kaip reali, savarankiška esybė, galinti pati veikti dieviškąjį pradą. Tiktai čia dieviškojo veiksmo objektas išties tampa aktualiu subjektu, o pats veiksmas tampa „sąveika". Ši antroji kuriamoji vienybė, iškylanti prieš pirminę dieviškojo Logo vienybę, kaip žinome, yra pasaulio siela, arba ideali žmonija (Sofija), kurioje glūdi visos atskiros gyvos esybės arba sielos arba kuri jas sieja" (3, 129).

Čia susiduriame su nauju apibrėžimu pasaulio sielos, kurią Solovjovas vadina „idealia žmonija". Šiuo atžvilgiu ją aptarsime kitame skyriuje. Kol kas pasitenkinsime pateikdami kelias šio naujojo apibrėžimo logines išdavas. „Ji (pasaulio siela),— sako Solovjovas,— užima tarpinę vietą tarp gyvų esybių, sudarančių realų jos gyvenimo turinį, daugybės ir besąlygiškos Dievybės vienybės, sudarančios idealų šio gyvenimo pradą ir normą. Būdama visų kūrinių gyvybinis centras arba siela ir kartu reali Dievybės forma, ji yra tikrasis dieviškosios veiklos subjektas; sudarydama dieviškąją vienybę ir kartu apimda-

ma visą gyvų sielų daugį, visavienė žmonija, arba pasaulio siela, yra dvilypė esybė: turėdama savyje ir dieviškąjį pradą, ir sukurtąją būtį, ji negali būti apibrėžiama tiktai vieno ar kito šių narių ir todėl yra laisva; jai būdingas dieviškasis pradas išlaisvina ją nuo jos sukurtosios prigimties, o ši daro ją laisvą Dievybės atžvilgiu" (3, 129).

Taip apibūdinamas tarpininko tarp Dievybės ir kūrinijos vaidmuo, tenkantis pasaulio sielai. „Pasaulio siela vienija visus pasaulio pradus tik tiek, kiek ji pati paklūsta savyje puoselėjamam dieviškajam pradui, kiek šis dieviškasis pradas yra vienintelis jos gyvybinės valios objektas ir jos besąlygiškas būties centras; mat tiktai tiek, kiek ji pati yra persunkta dieviškosios visa ko vienybės, ji gali perduoti ją ir visai kūrinijai, vienydama ir valdydama visą esybių daugį su jai būdinga Dievybės jėga. Kiek ji yra Dievybės valdoma, tiek ji valdo viską, nes Dievybėje viskas yra vieninga, o įtvirtindama save visa ko vienybėje, ji kartu yra laisva nuo visko atskirai, t. y. laisva teigiama prasme, kitaip tariant, kaip viską turinti" (3, 130).

Pasaulio sieloje iš pradžių telpa viskas. Joje beribė būties galia (το απειρον) yra tenkinama, tačiau nevisiškai, todėl ir negalutinai. „Valdydama viską, pasaulio siela gali norėti valdyti k i t a i p, negu ji dabar valdo, tai yra gali norėti valdyti viską p a t i kaip Dievas, gali siekti, kad prie būties pilnatvės, kuri jai priklauso, prisidėtų ir absoliutus jos s a v a r a n k i š k u m a s valdant šiai pilnatvei — o tai jai nepriklauso. Todėl siela gali atskirti reliatyvųjį savo gyvenimo centrą nuo absoliutaus dieviškojo gyvenimo centro, gali teigti save už Dievo ribų. Tačiau šitaip siela neišvengiamai praranda savo centrinę padėtį, iš visavienio dieviškosios būties centro nukrenta į daugialypę kūrinijos periferiją, netekdama savo laisvės ir savo valdžios šiai kūrinijai, nes tokią valią ji turi ne pati, o tik kaip tarpininkė tarp kūrinijos ir Dievybės, nuo kurios ji dabar nutolsta teigdama pati save. Tačiau nukreipdama savo valią į save pačią ir susikaupdama tik savyje, ji atsiskiria nuo visko ir pati pasmerkia

save būti tik viena iš daugelio. O kai pasaulio siela nustoja viską siejusi, viskas praranda bendrąjį ryšį ir pasaulio tvarkos vienybė suyra į daugelį atskirų elementų, o pasaulio organizmas virsta mechaniniu atomų visetu" (3, 131). Nagrinėdami egoistinę mūsų būtį, „kurios šaknys yra blogis, o vaisius — kančia" (3, 131), turime, sekdami Solovjovu, post factum konstatuoti, kad pasaulio siela yra atsiskyrusi nuo dieviškosios vienybės, nes „blogis, neturintis fizinio prado, privalo turėti metafizinį pradą" (3, 124). „Visa kūrinija,— sako Solovjovas,— pasmerkiama tuštybei ir gedimui ne laisva valia, bet ją pasmerkusiosios pasaulio sielos, kaip vieningo laisvo gamtos gyvenimo prado, valia" (3, 131).

Dabar galime klausti, kas yra mūsų prigimtinis pasaulis. „Tai pasaulis,— sako Solovjovas,— kuris, pasak Apaštalo, visas yra paniręs į blogį, nėra naujas pasaulis, kuris besąlygiškai skiriasi nuo dieviškojo pasaulio ir sudarytas iš savitų esminių elementų, tai yra tiktai nenormali nauja tarpusavio sąveika tų pačių pradų, kurie sudaro ir dieviškojo pasaulio būtį. Nederama gamtos pasaulio tikrovė yra suskaidyta ir priešiška vienos kitai padėtis tų pačių esybių, kurios, būdamos normaliame santykyje, tai yra išsaugodamos vidinę savo vienybę ir santarvę, įeina į dieviškojo pasaulio sąrangą. Juk jei Dievas, kaip absoliutas, apima visa tai, kas yra, arba visas esybes, tai negali būti tokių esybių, kurių būties pagrindas glūdėtų už Dievo arba substancialiai būtų už dieviškojo pasaulio; todėl gamta, būdama priešinga Dievybei, gali būti tiktai kita padėtis arba transpozicija tam tikrų esminių pradų, esančių substanciškai dieviškajame pasaulyje. Taigi šiedu pasauliai skiriasi ne savo esme, o tik savo padėtimi: vienas jų yra visų esybių vienybė arba tokia esybių padėtis, kai kiekviena jų randa save visose, o visos — kiekvienoje; kitas pasaulis, priešingai, yra tokia esybių padėtis, kai kiekviena jų savyje arba savo pačios valia teigia save už kitų arba prieš kitas esybes (o tai yra blogis) ir kartu prieš savo valią pakenčia kitų išorinį realumą (o tai yra kančia)" (3, 122).

Čia lengvai prieiname paties Solovjovo pateiktą dedukciją: „Lygiai kaip, esant dieviškajai tvarkai, viskas

amžinai yra absoliutus organizmas, taip pagal gamtinės būties dėsnį viskas pamažu juo tampa laike" (3, 133).

Čia tikimės suvokti, kuriuo atžvilgiu Solovjovas tapatina dieviškąją Išmintį su pasaulio siela kaip tampančiu absoliutu. Tačiau paaiškinimai, kuriuos jis prideda prie savo dėstymo, iš naujo sujaukia šį klausimą. Štai ką jis sako: „Šio tampančio organizmo siela, pasaulio siela visatos evoliucijos pradžioje realiai neturi tos visa vienijančios, organizuojančios jėgos, kurią ji turi tik susiliedama su dieviškuoju pradu, kurios ji prisipildo ir kurią perduoda pasauliui. O būdama atskirta nuo šio prado, pati savaime ji yra tiktai neapibrėžtas visa ko vienybės siekimas, neapibrėžta pasyvi visa ko vienybės galimybė (potencija)" (3, 133). Tačiau norėdama vėl suteikti vienybę išskirtiems prigimtinio pasaulio pradams, pasaulio siela turi juos susieti apibrėžta pozityvia lytimi. „Ši apibrėžta visa ko vienybės, arba visuotinio organizmo, forma glūdi Dievybėje kaip amžina idėja, o pasaulyje, <...> tiksliau sakant, šioje chaotiškoje visa ko būtyje, sudarančioje pirmapradį faktą, amžinoji absoliutaus organizmo idėja pamažu turi būti realizuota ir šios realizacijos siekimas, siekimas įkūnyti dievybę pasaulyje,— bendras ir vieningas visų siekimas ir todėl išeinantis už kiekvieno ribų,— šis siekimas, sudarantis visą to, kas egzistuoja, vidinį gyvenimą ir judėjimo pradą, iš tikrųjų yra pasaulio siela" (3, 133).

Siekimas suponuoja subjektą. Visuomet iškyla klausimas, kas iš tikrųjų yra šis subjektas. Štai kelios Solovjovo nuorodos šia tema:

„Kaip neapibrėžtas siekimas, kuris dar neturi* jokio apibrėžto turinio, pasaulio siela, arba Gamta, negali pati savaime pasiekti savo tikslo, tai yra visa ko vienybės, negali jos sukurti iš savęs pačios" (3, 133). Taigi pasaulio siela, visa ko vienybės siekimo subjektas, yra gamta. Solovjovas mano, jog reikia pažymėti, kad „lotyniškas žodis natura (turintis gimti) labai raiškiai apibūdina pasaulio sielą, nes ji iš tikrųjų dar neegzistuoja kaip rea-

* Solovjovas čia turi galvoje visatos evoliucijos pradžią.

lus visa ko vienybės subjektas,— šiuo atžvilgiu ji dar tik turi gimti" (3, 133).

Solovjovas įsivaizduoja pasaulio sielos, arba gamtos, transformavimąsi į visa ko vienybę kaip amžinos dieviškosios idėjos įsikūnijimą pasaulyje per dieviškojo Logo sąjungą su pasaulio siela. „Dieviškosios idėjos įsikūnijimą pasaulyje,— sako Solovjovas,— o tai yra visos visatos judėjimo tikslas,— lemia dieviškojo prado susiliejimas su pasaulio siela; pirmasis yra veiklus, visa lemiantis, formuojantis arba apvaisinantis pradas, kuriame pasaulio siela pasireiškia kaip pasyvi jėga, priimanti idealųjį pradą ir suteikianti jam materiją tam, kad jis galėtų vystytis" (3, 135). Šio įsikūnijimo išdava turi suteikti jam apvalkalą tam, kad jis galėtų reikštis „visuotinio organizmo, kaip įkūnytos dieviškosios idėjos (Sofijos), atsiradimas" (3, 135).

Galiausiai susidarome tokį vaizdą. Pasaulio siela iš pradžių yra dvilypė, apima ir dieviškąjį pradą, ir sukurtąją būtį. Taigi ji atsipalaiduoja nuo dieviškosios vienybės ir susiskaido pati: dieviškasis pradas ir sukurtasis pradas atsiskiria vienas nuo kito, ir visas pasaulis pavirsta susiskaldžiusių atomų chaosu. Tolesnė pasaulio evoliucija siekia sugrąžinti pradinę dieviškosios idėjos ir pasaulio vienybę veikiant Logui tai, kas yra bendra visam pasauliui, gamtai. Tai įkūnyta dieviškoji idėja yra ta pati Išmintis, kurią Solovjovas iš pradžių vadino pasaulio siela. Bet jei ji, būdama dvilypė esybė, skyla perpus, aišku, kad nė vienos jos sudėtinių dalių negalima vadinti pasaulio siela nepažeidžiant logikos tapatybės dėsnio.

Be to, šis pasaulio sielos dvilypumas pats savaime yra prieštaringas. Pasaulio siela, pasak Solovjovo, yra vienybė viso to, kas sukurta. Tačiau pats Solovjovas griežtai skiria šią vienybę ir tai, kas sudaro jos turinį. Vienybė, būdama lytis, yra visiškai nedali ir tuo skiriasi nuo savo turinio — materijos. Todėl negalime sutikti, kad žmogaus siela yra dali, nors jo kūnas, be jokios abejonės, yra dalus. Pasaulio siela, kaip reali pasaulio vienybė, turėtų būti visiškai nedali — tai išplaukia iš pačios jos sąvokos.

Taigi logikos prieštaravimai, atsirandą Solovjovo sampratoje, kurią mėginome išdėstyti dėl to, kad jis sutapatina pasaulio sielą ir Išmintį, pasirodo visai neįveikiami.

Matyt, pats Solovjovas suvokė šiuos prieštaravimus, nes jis mėgino šiek tiek pakeisti savo pasaulio sielos koncepciją. Pažvelkime į vieną šių mėginimų veikale, parašytame prancūziškai ir pavadintame „Rusija ir Visuotinė Bažnyčia". Trečiojė dalyje Solovjovas dėsto metafizines nagrinėjamo klausimo prielaidas ir kalba apie pasaulio sielą. Čia jis mėgina pakeisti pirmiausia pasaulio sielos ir Išminties santykius. Solovjovas atskiria Išminties ir pasaulio sielos sąvokas, kurias neišvengiamai turi atitikti du skirtingi subjektai. Todėl Išmintis išlaisvinama iš sukurtojo prado, o pasaulio siela — iš dieviškojo prado.

Dabar Išmintį Solovjovas laiko vien „objektyvia esme arba absoliučia Dievo substancija". „Ji yra viena,— sako jis,— bet negalėdama būti viena iš daugelio, t. y. atskiru objektu, ji yra visuotinė v i s a k o substancija v i e n y b ė j e. Turėdamas ją, Dievas joje turi viską; tai pilnatvė arba absoliuti esybės visybė, pirmesnė ir svarbesnė už kiekvieną dalinę būtį. Ši visuotinė substancija, ši absoliuti visa ko vienybė yra esminė Dievo Išmintis (*Khocmah*, Σοφια)" (9, 223).

Kartu su Išminties samprata Solovjovas pakeitė ir savo požiūrį į pasaulio atsiradimą. „Absoliučios substancijos amžinoji aktuali būsena (Dievuje) yra būti viskuo vienybėje, o jos potenciali būsena (už Dievo ribų) — viskuo dalyje. Tai neapibrėžtas ir anarchiškas daugis, chaosas, arba graikų το απειρον [9], vokiečių *die schlechte Unendlichkeit* [10], Biblijos *tohou — vabohou* [11]. Ši dieviškosios Esybės priešybė yra nuo amžių pašalinta, redukuota į grynos galimybės būseną, pačiu dieviškosios būties faktu, pačiu jos pirmuoju veiksmu" (9, 225). „Tačiau Dievas myli chaosą jo nebūtyje ir nenori, kad jis egzistuotų, nes Jam pavyks sugrąžinti į vienybę maištingąją būtį. Jam pavyks pripildyti begalinę tuštumą savo gausios gyvybės. Taigi Dievas suteikia chaosui laisvę. Jis atsisako veikti prieš jį savo visagalybe kaip pirmasis die-

viškosios Esybės veiksmas, kaip Tėvo pradas, šitaip išvesdamas pasaulį iš jo „nebūties" (9, 231).

Vis dėlto prigimtinio ir dieviškojo pasaulio santykius Solovjovas įsivaizduoja lygiai tokius pat kaip ir anksčiau. „Jei nenorime paneigti pačios Dievybės idėjos, negalime pripažinti savaime realią ar teigiamąją būtį, esančią už Dievo. Tad tai, kas yra už dievybės, gali būti tiktai perkelta arba apversta Dievybė" (9, 231).

Taigi sukurtos gyvybės pagrindas yra chaosas, nes jis yra esminės Išminties priešybė. Tačiau Solovjovas pastarąją padaro taip pat ir pasaulio sielos pagrindu, todėl, sykį sukurta, ji praranda dieviškąjį pradą. Pradėdamas nuo abstrakčių erdvės, laiko ir mechaninio priežastingumo principų nagrinėjimo, Solovjovas pripažįsta pasaulio sielos būtį ir nusako jos pobūdį. „Nesunku,— aiškina jis,— pastebėti, kad šie trys principai ar trys dėsniai parodo tik bendras p a s t a n g a s siekiant suskaidyti ir išardyti visatos kūną, panaikinti visus jos vidinius ryšius ir visą jos dalių solidarumą. Šis mėginimas ar šis siekimas yra pagrindas to, kas egzistuoja už dieviškosios prigimties arba chaoso ribų. Pastangos suponuoja v a l i ą, o valia suponuoja psichinį subjektą arba s i e l ą. Kadangi pasaulis, kurį ši siela stengiasi sukurti, yra suskaidyta ir suardyta ir vien tik išoriniu ryšiu besilaikanti visuma, ir kadangi šis pasaulis yra dieviškosios visybės priešybė arba išvirkštybė, tai p a s a u l i o s i e l a yra esminės dieviškosios Išminties priešybė arba antitipas. Pasaulio siela yra kūrinys, ir tai pirmasis iš visų kūrinių, mūsų sukurtojo pasaulio m a t e r i a p r i m a[12] ir tikrasis s u b s t r a t u m[13] <...>. Kaip kūrinys, ji ne amžinai egzistuoja pati savyje, bet nuo amžių egzistuoja Dievuje kaip grynoji galia, kaip slėpiningas amžinosios Išminties pagrindas" (9, 234—235). Dabar suprantama, kodėl idealus pasaulio sielos tikslas yra „laisvai susisieti su dieviškuoju Žodžiu, sugrąžinti visą kūriniją į tobulą vienybę ir sutapti su amžinąja Išmintimi" (9, 236). Ji gali tai padaryti, nes amžinoji Išmintis „atstovauja ne tik absoliučios esybės esmiškai ir aktualiai visa ko vienybei arba Dievo substancijai, bet ir talpina savyje padidintos ir suskaidytos pa-

saulio esybės vienijančią galią. „Būdama įkūnyta visa ko vienybė Dievuje, ji tampa taip pat Dievo ir už dievybės ribų esančios būties vienybė" (9, 241).

Pagaliau, lyg norėdamas pabrėžti tai, kad pasikeitė jo pasaulio sielos ir Išminties santykių supratimas, Solovjovas taip aiškina apie Išmintį: „Ji nėra pasaulio siela; pasaulio siela yra tiktai priemonė, terpė ir substratas, padedantis jai realizuotis. Ji priartėja prie pasaulio sielos per Žodžio veikimą ir pamažu vis geriau bei realiau pradeda sutapti su savimi pačia" (9, 242).

Šios citatos yra įdomios tuo, kad Solovjovas čia teigia pasaulio sielos sutapatinimo su dieviškąja Išmintimi būtinumą. Bet kaip gali sutapti dvi metafizinės esybės? Tad neturime pernelyg stebėtis matydami, kad gyvenimo pabaigoje Solovjovas vėl tapatina pasaulio sielą su dieviškąja Išmintimi. Jis pastarąją vadina Didžiąja Esybe, karališkąja ir moteriškąja, ir apibūdina ją kaip tikriausią, gryniausią ir išbaigčiausią žmoniją, kaip aukščiausią formą, kuri aprėpia viską, gyvą gamtos ir visatos sielą, amžinai susietą ir susisiejančią laike su Dievybe, taip pat susiejančią su Dievybe visa tai, kas egzistuoja (8, 260).

Taigi Solovjovas iš pradžių tapatina dieviškąją Išmintį su pasaulio siela, kad paskui jas atskirtų, o vėliau jas skiria, kad vėlgi sutapatintų.

Ši painiava atsirado todėl, kad Solovjovas iš pradžių negalėjo pasipriešinti pagundai suplakti savo idėjas su konkrečiais paveikslais arba vaizdiniais, o paskui jais pakeisti idėjas. Solovjovas kelia tris pagrindines idėjas mus dominančiu klausimu:

1. Dieviškasis idealiųjų esmių, arba pirmavaizdžių, pasaulis savo turiniu negali būti skurdesnis už mūsų prigimtinį pasaulį.

2. Mūsų prigimtinis pasaulis negali būti nepriklausomas nuo dieviškojo pasaulio ne tik savo esme, bet ir savo būtimi.

3. Dieviškojo pasaulio substancinę visa ko vienybę atitinka prigimtinio pasaulio potenciali visa ko vienybė.

Šias tris idėjas vėl aptinkame Solovjovo dviejų absoliutų koncepcijoje, kurioje visa tiesa turi aprėpti esančio

absoliuto ir tampančio absoliuto būtį (2, 306). Absoliučios esybės objektyvi esmė yra aktuali visa ko vienybė. Tampantis absoliutas yra potencialiai visavienis. Pasiduodamas savo poetiniam polinkiui, Solovjovas suasmenina pirmąją vienybę dieviškosios Išminties pavidalu, o antrąją — pasaulio sielos pavidalu ir mėgina konkrečiai įsivaizduoti jų sąveiką. Rezultatas yra toks, kokio galima tikėtis. Tapatindamas Išmintį su pasaulio siela, Solovjovas puola į panteizmą, o skirdamas jas, jis negali išvengti radikalaus absoliuto dualizmo. Iš tikrųjų, ką reiškia šis Solovjovo teiginys: „Antdieviška negali būti kas kita, kaip tik t r a n s p o n u o t a arba a p v e r s t a dieviška" (9, 231), jei ne panteistinį mūsų pasaulio atvaizdavimą? Antra vertus, ar Solovjovo pasaulio kūrimo aprašyme neaptinkame dualistinio jo atvaizdavimo: „Dievas suteikia laisvę chaosui. Jis atsisako veikti prieš jį <...> ir šitaip padeda pasauliui išeiti iš savo nebūties" (9, 231)?

Taip grimzdamas į konkrečių vaizdinių tankmę, Solovjovas dažnai pameta iš akių pagrindines savo idėjas, vaizdinių gausa apsunkina uždavinį, kurį kelia jo minties raida. Konkretaus vaizdinio, supainiojančio grynai intelektualinę koncepciją, netinkamumą gerai išryškina patarlė: „Medžiai kliudo matyti mišką". Gaila, kad Solovjovas taip dažnai užmiršdavo savo paties formulės tiesą: „Vaizduotės nepakankamumas nėra joks įrodymas prieš racionalios idėjos, kurią aiškiai ir ryškiai atpažįsta grynasis protas, teisingumą" (9, 221). Šios formulės ir visa, kas joje yra teisinga, negalima užmiršti kritikuojant Solovjovo pasaulio sielos sampratą.

Solovjovas gyvai nujautė esant mūsų prigimtinio pasaulio vienybę, taip pat šio prigimtinio pasaulio ir dieviškojo pasaulio esmišką vienybę. Aišku, kad, aptardamas pasaulio sielą, jis siekė realizuoti šią vienybę. Tačiau šios dvilypės vienybės problema visuomet gyva, ir kol kas neturime teisės ją atmesti neišnagrinėję pagrindinių idėjų, kuriomis Solovjovas grindė savo sistemą.

Jei pasaulio sielą suvokiame kaip visa tai, kas egzistuoja, kaip dvilypės vienybės problemos nežinomąjį, iš šio dėstymo galima padaryti tokias išvadas:

1. Savo objektyvia esme pasaulio siela nėra amžinoji Išmintis, bet ji nėra ir tai, kas galėtų būti jai priešpriešinama arba nuo jos nepriklausoma.

2. Teigiamoji vienybė, kuri sudaro aktualų dieviškosios Išminties turinį, kartu yra potencialus arba idealus pasaulio sielos turinys.

3. Šiuo atžvilgiu pasaulio siela, kuri nėra dieviškoji Išmintis, atvaizduoja, pasak antrojo pagrindinio Solovjovo apibrėžimo, antrąjį absoliutą, t. y. tampantį absoliutą.

Kaip žinome, pasaulio siela kaip tampantis absoliutas, turi du predikatus: pirma, ji yra idealioji žmonija, antra, ji yra gamta. Dviejuose kituose skyriuose nagrinėsime pasaulio sielą šiais dviem požiūriais.

II. PASAULIO SIELA IR ŽMOGUS

1. *Žmogus kaip tampantis absoliutas*

Dėstydami Solovjovo pasaulio sielos teoriją, pasirinkome metodą, kuris mums atrodo tinkamiausias — eiti nuo bendrybės prie atskirybės. Aptarę pasaulio sielos santykius su absoliutu, dabar einame prie jos santykių su žmogumi. Iš tiesų, pasak Solovjovo, žmogus, kuris, kaip reiškinys, tėra tik gamtos dalis, tačiau kaip ideali esmė, jis yra bendresnis ir ankstesnis už pačią gamtą.

Žinome, kad Solovjovas siūlė išvesti sąlygojamą iš besąlygiško, santykinį iš absoliutaus. Tačiau „šis išvedimas,— sako jis,— būtų neįmanomas dalykas, jei tarp dviejų priešingų terminų, kurių vienas turi būti išvestas iš kito, tai yra iš savo paties priešybės, nebūtų to, kas juos sieja, kas vienodai priklauso ir vienam, ir kitam, ir vienai, ir kitai sričiai, ir todėl yra jų jungiamoji grandis. Ši tarpinė grandis tarp dieviškojo ir gamtinio pasaulio yra ž m o g u s" (3, 110—111). „Žmogus,— tęsia Solovjovas,— suderina savyje visas galimas priešybes, kurios visos yra viena didžiulė priešybė tarp besąlygiško ir sąlygojamo, tarp absoliučios bei amžinos esmės ir nykstamo reiškinio arba regimybės. Žmogus yra dievybė ir nebūtis.

Kaip tai suprasti?

Jei, pasak teigiamosios visa ko vienybės sampratos, „atskirybė būtinai t a m p a viskuo" (2, 301), tai, kalbant apie žmogų, santykinės būties esminė atskirybė tampa sąmoningu siekimu. Tai lemia santykis tarp žmogaus ir antrojo absoliuto, tampančio absoliuto santykiu, kuris yra.

„Atskirybė arba daugis ne viskas (materija, gamta), kas negali egzistuoti nei savaime, nei pačiame Dievuje, būtinai egzistuoja toje esybėje, kuri yra susijusi su dievybe <...> ir kuri sykiu yra ir absoliuti, ir santykinė. Joje susitinka daugis ir vienis, atskirybė ir visybė; bet kadangi šie priešingi apibrėžimai negali joje sutapti vienu ir tuo pačiu atžvilgiu, tai jeigu atskirybė ir netikrybė yra r e a l i o s (o jos privalo būti realios per ją, nes negali būti realios pačios savaime), tai jos priešybė, visybės vienybė gali joje egzistuoti tiktai kaip pamažu realizuojama i d e a l y b ė. Ši esybė, turinti realų daugį arba materiją kaip savo prigimtį, turi savyje, savo sąmonėje, dieviškąjį pradą kaip idėją. Šios esybės, kuri yra savo substancinėje būtyje ir dieviškojo akto vienybėje, kur viskas besąlygiškai viena, taigi šios esybės santykinę būtį sudaro du pradai: dieviškoji idėja, besireiškianti proto savimonėje (būtyje sau), visybės vienybės pavidalu, ir materialus pradas — gamtinės būties juntamasis daugis" (2, 301—302). Taigi ši dvilypė esybė — tampantis absoliutas, arba pasaulio siela — „pirmiausia įgyja vidinį realumą žmoguje, atranda save ir suvokia pati save. Ne žmogiškajame, grynai gamtiniame pasaulyje absoliutus dieviškasis pasaulio sielos pradas — visa ko vienybė — egzistuoja tik kaip galia, kaip aklas ir nesąmoningas siekimas; žmoguje šis elementas įgyja nuolatos realizuojamą idealią tikrovę" (2, 303). „Žmoguje visa ko vienybė įgyja veiksmingą, tačiau tik idealią formą sąmonėje. Žmogaus pavidale kiekviena esybė idealiai yra viskas, nes žmogus viską gali aprėpti savo sąmone, kadangi visur kur jis mato veiksmingą, teigiamąją, nors ir idealią, būtį kaip visos jos veiklos normą. Čia pasaulio sielos santykinė būtis realizuojasi abiem savo pradais, t. y. pasaulio siela atranda pati save. Taigi toji visa ko vienybė, amžinai egzistuojanti dieviškajame prade, kuriame kiekviena esybė iš esmės yra viskas, ši visa ko vienybė, kuri gamtinėje būtyje pranyksta ir pereina į gryną galios būklę, kurioje kiekvienas daiktas yra ne viskas, idealiai atsistato žmonijoje, kurioje kiekvienas idealiai yra viskas ir realiai tampa viskuo" (2, 303).

Todėl atsiranda esminis skirtumas tarp žmogaus ir visų kitų prigimtinių esybių. „Gamtoje kiekviena esybė, realiai būdama ne viskas, kartu yra ribota, sąlygota ir laikina, ji besąlygiška ir amžina tiktai absoliučiame prade, t. y. Dievuje, kuriame kiekvienas daiktas iš esmės yra viskas. Tuo tarpu žmogus, kuris yra viskas ne tik Dievuje, bet ir sau savo sąmonėje arba idealioje būtyje, yra besąlygiškas ir amžinas ne tiktai Dievuje, bet ir savyje, savo individualioje sąmonėje: ne vien tik kaip esybė, bet kaip sąmoninga esybė savo idealioje vidinėje būtyje, kurios forma, a š, yra iš esmės besąlygiška ir amžina, kaip teigiamoji bet kokio realaus turinio galia, nieko neatmetanti, ir todėl niekas negali jos apriboti. Kiekviena b ū t i s yra kintama, sąlyginė, laikina, bet „aš esu" išreiškia ne būtį, o e s y b ę" (2, 303—304).

„Kiekvienas „aš" savo idėja yra kažkas besąlygiškai atskira ir ypatinga, tai yra išreiškia besąlygišką, tik jam būdingą savybę, yra tam tikra besąlygiška idėja" (2, 304) *. Padedamas šios idėjos, kuri jam priklauso, kiekvienas žmogiškasis „aš" ne tik egzistuoja besąlygiškai, bet egzistuoja kaip š i s <...> Tasai „šis" priklauso žmogiškajam „aš" ne tiktai Dievuje — pirmapradėje visa ko vienybėje,— bet ir jame pačiame išlaisvindamas jį Dievo atžvilgiu: jis pats suvokia savo idėją ir ją realizuoja" (2, 305). Šiuo požiūriu žmogus, kaip nepriklausomas subjektas, yra absoliučiai laisvas ne tiktai Dievuje, bet ir prieš Dievą prigimties srityje, išskirtinėje sąmonėje, tai yra savo santykinėje būtyje.

„Taigi,— prieina išvadą Solovjovas,— mes turime skirti žmogiškojoje būtybėje tris svarbiausius pradus, kurių kiekvienas atskleidžia tą dvilypumą, būdingą „antrajam absoliutui", arba pasaulio sielai. <...> Taigi pirmiausia žmogus yra esybė, tai yra besąlygiškas visų savo veiksmų ir būsenų subjektas. Jis y r a: bet jam neužtenka vien tiktai būti: antra, jis yra k a ž k a s, turi tam tikrą

* Štai kaip Solovjovas aiškina skirtumą tarp sąvokos ir idėjos: „Sąvoka visuomet išreiškia tiktai požymius, būdingus daugeliui objektų (arba tokių požymių junginį), o idėja yra vienos (metafizinės) esybės pagrindinė savybė" (2, 304).

besąlygišką ypatybę arba savybę, skiriančią jį ne tiktai kaip subjektą nuo jo būsenų arba predikatų, bet skiriančią šį subjektą nuo visų kitų subjektų. Tai jo idėja, ir kadangi jis savo normalioje būsenoje yra viskas, jo idėja būtinai yra susijusi su visomis kitomis, pasireiškia kaip visybės vienybė, kitaip tariant, jo idėją teigiamai papildo visos kitos, ji pasirodo kaip absoliutaus turinio forma. Bet ta pati idėja, kaip kažkas, leidžia jam teigti save nepriklausomai nuo visa ko, kaip ne viską, ir tuomet jo ypatinga savybė daro jį visiškai neprieinamą visiems kitiems, daro jį visų kitų riba. O kadangi kiekviena esybė turi savo idėją arba savo ypatybę, tai šiuo požiūriu visi vienodai yra riba visiems, visi vienas kitam absoliučiai neprieinami, ir šitaip abipusiai visų santykiai, užuot formavę aukštesnę vidinę teigiamąją vienybę, pasireiškia kaip išorinė neigiamoji l y g y b ė, ir kiekvienos esybės idėja, kuri nustato santykius su visa kuo, užuot buvusi tam tikra absoliučios tikrovės forma, virsta abejinga kiekvieno galimo turinio forma, tai yra abstrakčiu protu arba galimybe priartinti prie savęs kiekvieną turinį. Taigi šis turinys, tai yra empirinė žmogaus tikrovė, sudaranti trečiąjį, materialinį, arba gamtinį, jo būties pradą, čia pasireiškia kaip atsitiktinybė, daugis ar atskirybė, kuri tik pamažu gali t a p t i vienybe ir visybe, kokia ji iš tikrųjų tampa tik tuomet, kai žmogus iš savo nenormalios (neabsoliučios) būsenos sugrįžta prie visybės vienybės, tapdamas absoliutus per save patį, tai yra laisvas ir sąmoningas" (2, 305—306). Štai kodėl „žmogaus a š potencialiai yra absoliutas, o realiai — niekas" (3, 24). Tačiau aišku, kad žmogiškasis „aš" negalėtų būti potencialiai absoliutus, jei nebūtų galima esminė visos žmonijos vienybė. Solovjovui tai ypač rūpėjo.

2. *Substancinė žmonijos vienybė*

Štai kaip Solovjovas pateikia klausimą: „Kalbant apie žmoniją kaip apie vieningą esybę arba organizmą, paprastai turima galvoje metafora arba tiesiog abstrakcija: tikros vienatinės esybės arba individo reikšmė priskiria-

ma tik atskirai kiekvienam žmogui. Bet visiškai be pagrindo. Iš tikrųjų kiekviena esybė ir kiekvienas organizmas būtinai yra sutelktinio pobūdžio, ir skiriasi tik laipsnis, o besąlygiškai paprasto organizmo, aišku, negali būti. Kiekviena individuali esybė, pavyzdžiui, koks nors žmogus, yra sudaryta iš daugelio organinių elementų, tam tikru mastu savarankiškų, ir jei šie elementai turėtų sąmonę (o jie ją, be abejo, tam tikru mastu turi), tai visas žmogus, kurį jie sudaro, būtų jiems tik abstrakcija. Kiekvieną nervų ląstelę, kiekvieną kraujo kūnelį, be abejo, galima laikyti tikru savarankišku individu, o visas žmogus arba yra jam visai nepažįstamas, arba pasireiškia jam kaip jam svetimų elementų visuma, kaip kolektyvinis, tai yra metaforinis, vienetas; suprantama, jog ji yra teisi s a u, kaip ir žmogus teisus pats s a u, jei jis laiko žmoniją tiktai atskirų žmonių santalka, o jos vienybę — tiktai tuščia abstrakcija, atotrauka. Bet jei vertinsime objektyviai, *turėsime pripažinti, kad kaip žmogaus organizmo kolektyviškumas išties nekliudo žmogui būti individu, lygiai taip ir visos žmonijos kolektyviškumas taip pat nekliudo jai būti individualia esybe*" (1, 232).

Kad galėtų lengviau pripažinti šį būdą suvokti žmoniją ir atremti priekaištus, kuriuos iškelia įprastinė nuomonė, Solovjovas taiko ir analitinį, ir sintetinį samprotavimo metodus. Pavyzdžiui, teologija, sako jis, moko, kad žmogus atsirado žemėje kaip paskutinis organinio išsivystymo laipsnis tam tikroje epochoje, apibrėžtoje laiko. Tai visai nekliudo manyti, kad žmogų kaip empirinį reiškinį atitinka žmogus kaip subsistuojanti idėja. Žinoma, tiems, kurie žiūri į žmogų tik kaip į vieną ar kitą žmogiškąjį individą, esantį tam tikromis vietos ir laiko aplinkybėmis, kaip fizinį ir materialų organizmą, visa mąstanti esybė yra ne kas kita kaip atotrauka, o žmonija — ne kas kita kaip kolektyvinis vardas. Toks yra, pavyzdžiui, empirinio realizmo požiūris. Tačiau ar šis realizmas teisus įžvelgdamas realią esybę kiekviename atskirame individualiame žmoguje? Ar nereikia ir pastarąjį laikyti tiesiog atotrauka?

Iš tikrųjų, empiriniu požiūriu žmogiškasis asmuo visų pirma yra fizinis organizmas. Tačiau kiekvienas fizinis

organizmas yra agregatas, sudarytas iš tam tikro kiekio organinių elementų. Fizinis kūnas susideda iš daugelio organų ir audinių, kurie patys yra dar mažesnių elementų, vadinamų ląstelėmis, junginys. Eksperimentinė sąmonė mums leidžia įžvelgti šių gausių elementų organinėje vienybėje ryšį ar santykį, tačiau ar tai reiškia, kad mes eksperimentiškai suvokiame jų realią vienybę kaip tikrą esybę?

Tad jei individualus fizinis žmogus, kolektyvinė būtybė, turi tam tikrą vienybę, daug tvirčiau galima teigti organinį individualų elementą, ląstelę, esant realia vienybe. Tačiau čia negalima sustoti, nes ląstelė savo ruožtu yra tiktai materialių dalelių, vadinamų atomais, fizinis-cheminis junginys. Pats atomas materialiu požiūriu negali būti absoliučiai nedalus, jis yra tiktai dalijimo riba. Trumpai sakant, fiziniame pasaulyje neįmanoma rasti kokią nors realią vienybę.

Tačiau jei per išorinį patyrimą negalime užčiuopti realios žmogiškojo asmens vienybės, galbūt ši vienybė mums atsiskleidžia per vidinį, arba dvasinį patyrimą?

Žmogaus dvasinis gyvenimas, nagrinėjamas empiriniu požiūriu,— tai atskirų būsenų seka, minčių, geismų, pojūčių, susijusių tarpusavyje sąmonėje, eilė, kadangi visi šie dalykai yra susiję su vienatiniu psichiniu židiniu, kurį mes vadiname mūsų „aš". Tačiau pati ši sąsaja yra toks pat psichinis reiškinys, kaip ir kiti. Žmogaus a š yra tiktai išdava, kurią sudaro ilga psichinių aktų seka. Tai nėra reali esybė.

„Kaip fizinis organizmas,— sako Solovjovas,— dėl nuolatinės materijos kaitos negali būti realiai tapatus dviem skirtingais laiko momentais, <...> taip ir psichinis žmogaus gyvenimas — kaip reiškinyje, kiekvienas veiksmas yra kas nors nauja: kiekviena mintis, kiekvienas jausmas yra naujas reiškinys, susijęs su visu likusiu žmogaus psichikos turiniu tik asociacijos dėsniais. Šiuo požiūriu mes nerandame absoliučios vienybės — realaus vieneto nei išoriniame fiziniame, nei vidiniame psichiniame žmogaus organizme" (3, 114).

Taigi jei individualus žmogus, kaip reiškinys, fiziniu požiūriu yra tiktai elementų g r u p ė, lokalizuota erdvė-

je, o psichiniu — atskirų būsenų arba įvykių seka, lokalizuota laike, tai šiuo atžvilgiu ne tik žmogus apskritai arba žmonija, bet ir atskiras žmogiškasis asmuo yra tiktai atotrauka, *o ne realus vienetas.* (...) *Bet jei nėra realių* vienetų, tai nėra ir realios visybės; jei nėra realiai apibrėžtų dalių, tai nėra ir realios visumos. Galiausiai šio požiūrio išdava — nebūtis, bet kokios realybės neigimas akivaizdžiai įrodo paties požiūrio nepakankamumą (3, 115).

Taigi analizės būdu Solovjovas prieina išvadą, kad be realių dalių nėra ir realios visumos. Sintezės būdu jis papildo šią išvadą, formuluodamas ją šitaip: „V i s u m a y r a p i r m e s n ė u ž s a v o d a l i s, ir jos ją s u p o n u o j a" (8, 233). Solovjovas mėgina parodyti šios tiesos akivaizdumą pavyzdžiais, paimtais iš geometrijos, kad paskui ją pritaikytų žmonijos visumai. „Niekas neneigia elementarių geometrijos elementų — taško, linijos, paviršiaus, galiausiai tūrio arba stereometrinio kūno realumo. Visi tie dalykai tikrai egzistuoja, visais jais mes operuojame ir gyvenime, ir mokslo srityje. Tačiau kuo gi remdamiesi mes laikome realiais šiuos geometrijos elementus? Bent kiek galvojant, mąstant darosi akivaizdu, kad jie egzistuoja ne atskirai, ne kiekvienas sau (kas sau), bet tik nusistovėjus tam tikriems tarpusavio santykiams, kad jų realumą visiškai išreiškia arba apriboja šis santykinumas ir kad jie yra tik mąstymo užfiksuoti paprasti santykiai, a t i t r a u k t i nuo sudėtingesnių faktų" (8, 231).

Geometrinis taškas apibrėžiamas kaip linijos riba arba vieta, kurioje susitinka dvi susikertančios linijos. Tampa aišku, kad taškas negali egzistuoti be linijos. Net neįmanoma įsivaizduoti izoliuotai egzistuojantį geometrinį tašką, nes erdvėje jis būtų lygus nuliui. Taigi taškai, arba erdvės elementai, neegzistuoja patys savaime, bet tik linijose ir per jas. Beje, pastarosios, būdamos vienmačiai elementai, yra tik kaip paviršių — dvimačių elementų — ribos. Savo ruožtu paviršiai egzistuoja tik kaip geometrinių kūnų, arba trimačių konstrukcijų, ribos, kurios yra fizinių kūnų ribos. Pastarieji yra apriboti, bet ne visiškai apibrėžti geometrinių elementų.

Naivios vaizduotės žmogui gali atrodyti, kad linijas sudaro taškai, paviršius — linijos, o kūnus — paviršiai. Nesunku paaiškinti, kodėl šis požiūris ydingas. Jei geometriniai taškai ir galėtų savarankiškai egzistuoti, tai tam, kad galėtų sudaryti tam tikrą liniją, reikia, kad jie susigrupuotų ne atsitiktinai, bet tam tikra atitinkama kryptimi. Tačiau tuomet negalima sakyti, kad šią liniją sudaro taškai, kadangi jie ją suponuoja. Lygiai taip tam, kad linijos galėtų jungtis į paviršius — sutinkant, kad jos egzistuoja pačios savaime,— jos turi išsidėstyti pagal tam tikrą planą dviejuose matmenyse, o tai jau suponuoja duotąjį paviršių, ir taip toliau.

Niekas nepasikeistų, jei vietoje daugelio elementų sudėties suponuotume pagal įprastinę formulę vieno geometrinio elemento judėjimą, tai yra jei laikytume liniją judančio taško padėčių seriją, o paviršių — linijos judėjimo padariniu ir t. t. Aišku, kad judėdamas taškas gali nubrėžti tam tikrą liniją tiktai tuomet, jei jis juda atitinkama kryptimi. Kitaip sakant, pati linija taip pat yra idealiai pirmesnė už taško judėjimą. O tam, kad judėdama linija nubrėžtų tam tikrą paviršių, šis judėjimas turi vykti šio paviršiaus ribose ir šitaip suponuoti jo pirmesnį buvimą (8, 232).

Vienu žodžiu, nereikia svajoti išvesti aukštesniuosius geometrijos apibrėžimus iš žemesniųjų, nes pastarieji suponuoja pirmuosius kaip tam tikrą apibrėžiančią terpę. Taškai egzistuoja tik linijose, linijos — paviršiuose, paviršiai — geometriniuose kūnuose, o geometriniai kūnai — fiziniuose kūnuose. Solovjovas iš to padaro tokią išvadą: „Visuma yra pirmesnė už savo dalis, ir jos ją suponuoja".

Solovjovas yra įsitikinęs, kad ši tiesa, akivaizdi geometrijoje, yra reikšminga ir sociologijai. „Atitikimas,— sako jis, yra visiškas. Sociologinis taškas — tai individas, linija — šeima, paviršius — tauta, trimatė figūra, arba geometrinis kūnas — rasė, bet visiškai realus fizinis kūnas — tiktai žmonija. Negalima neigti sudėtinių dalių realumo, nebent joms siejantis su visuma; atskirai paimtos, jos yra tiktai atotraukos. Susijęs su visuma, vienas žmogus, tasai

sociologinis taškas, gali būti daug svarbesnis už daugelį šeimų, tautų ar net rasių. Panašiai yra ir su geometriniu tašku: rutulio centras yra vienatinis taškas, todėl daug svarbesnis ne tik už visus kitus šio rutulio taškus, bet ir už visas linijas bei paviršius, kuriuos jame galima išskirti. Bet vis dėlto ir tas centras kaip taškas iš prigimties egzistuoja ne pats savaime, o atsiranda susikertant linijoms. Taip ir Sokrato asmuo, sakykime, turintis didžią pasaulinę reikšmę, neišmatuojamai pranokstančią ne tik jo šeimos liniją, bet ir visą Atėnų miesto paviršių, nebūtų turėjęs jokios realios būties be šios šeimos ir šio miesto, kuris savo ruožtu negalėtų egzistuoti savaime anapus žmonijos" (8, 233).

„Ne žmoniją,— prieina išvadą Solovjovas,— sudaro asmenys, šeimos, tautos, bet atvirkščiai — asmenys, šeimos, tautos suponuoja žmoniją. Be abejo, mes matome, kad bendroje pasaulinės istorijos eigoje šie vienatiniai ir sutelktiniai žmogiškojo gyvenimo elementai vis labiau ir labiau artėja prie kits kito ir tartum susijungia, tačiau pačia savo esybe jie nėra šio vienijančio judėjimo padarinys, kadangi jis suponuoja juos kaip būtiną savo pagrindą, kaip savo akstino šaltinį, kaip savo krypties esmę. Jei visuotinė istorija yra nuoseklus ir sistemingas rinkimas atskirų elementų, kurie sudaro aukščiausią visos žmonijos realybę, tai ir pati žmonija turėjo prieš tai suskilti į ribotas grupes, neperžengdama, beje, kraštutinės ribos. <...> *Dalys visuomet suponuoja visumą ir yra jai pavaldžios.* O jei mums atrodo, jog yra priešingai, tai tik dėl istoriškai nulemto mūsų sąvokų ir formulių, negalinčių atvaizduoti tikrosios realybės, nepakankamumo" (8, 233—234).

A. Comte'as ir jo požiūris į žmoniją kaip į Didžiąją Esybę paskatino Solovjovą sugretinti geometrijos ir sociologijos elementus. „Žmonijos idėja,— sako Solovjovas,— nebūtų nei nauja, nei įdomi, jei Kontas šiuo žodžiu vadintų bendrą giminės sąvoką arba realų visetą, žmogiškųjų vienetų visumą. Bet jis kalba ne apie atsają sąvoką ir ne apie empirinę santalką, o apie gyvą realią būtybę. Turėdamas genijaus drąsą, jis eina toliau ir teigia, kad žmogus, kaip individas, pats savaime, t. y. paim-

tas atskirai, yra tiktai atotrauka, kad tikrovėje tokio žmogaus nebūna ir negali būti. Ir, žinoma, Comte'as yra teisus" (8, 231).

Perimdamas svarbiausias A. Comte'o žmonijos idėjas, Solovjovas mano, kad Didžiosios Esybės sąvoka, kaip ją apibrėžė Comte'as, yra pusiau sąvoka, nepakankama ir netiksli sąvoka. Jis mano, jog jai trūksta to prigimtinio pagrindo, be kurio Didžioji Esybė negali iš esmės egzistuoti. „Pozityviosios religijos" kūrėjas laikė žmoniją būtybe, kuri tampa absoliuti per visuotinį progresą. Ir iš tikrųjų žmonija yra tokia būtybė. Bet Comte'ui, kaip ir daugeliui kitų mąstytojų, nebuvo aišku, kad tai, kas tampa absoliutu laike, suponuoja absoliučią amžiną esybę, nes kitaip patsai „tapsmas" *(das Werden)* būtų susidarymas absoliute to, kas nėra absoliutas, būtų savaiminis mažesniojo virtimas didesniu, tai yra atsiradimas ko nors iš nieko, arba gryniausia beprasmybė. Nereikia net kelti filosofinį klausimą apie santykinę laiko prigimtį, kad suprastume, jog tapti absoliučiam galima suvokiant tai, kas iš esmės amžinai y r a absoliutu. Comte'ui instinktyviai pavyko įspėti tiesą, kai priskyrė Didžiajai Esybei moteriškumą. Būdama tarpininkė tarp to, kas ribota ir kas absoliutu, vieno ir kito dalyvė, Didžioji Esybė iš esmės yra dvilypumo pradas, pitagoriečių η αοριστος δυας, t. y. pats bendriausias ontologinis moteriškumo apibrėžimas. Žmonija išties yra toji aukščiausia forma, per kurią ir kurioje visa, kas egzistuoja, tampa absoliučiu — materialios gamtos sąjungos su Dievybe forma. Didžioji Esybė yra visuotinė prigimtis, p r i i m a n t i ir Dievybę" (8, 241).

Čia Solovjovas priartina idealią žmoniją prie dieviškosios Išminties. „Tikroji Žmonija,— sako jis,— kaip materialios gamtos ir Dievybės visuotinės sąjungos forma arba forma, pagal kurią gamta priima Dievybę, būtinai yra Žmonija — Dievas ir sudievinta Materija. Ji negali būti t i e s i o g žmonija, nes tai reikštų būti priimančiąja be priimamojo, t. y. formą be turinio, arba tuščią formą" (8, 241).

Taigi, anot Solovjovo, žmonija, tikra, gryna, pilnutinė žmonija, kuri, kaip žinome, yra aukščiausia ir visuotinė

forma, gyva gamtos ir visatos siela, yra amžinai sujungta ir jungiasi laike su Dievybe, sujungdama su ja viską, kas egzistuoja (8, 240).

Tarp pasaulio sielos ir dieviškosios Išminties yra prieštaravimas, kurį mes parodėme ir kurio Solovjovas galutinai neišsprendė. Taigi tai, ką tuo klausimu kalbėjome, yra reikšminga ir gali būti pritaikyta dieviškosios Išminties santykiams su idealia žmonija, nes pastaroji yra vienas iš pasaulio sielos apibrėžimų. Vis dėlto, kadangi Solovjovas su šiuo klausimu sieja žmogaus nemirtingumo ir laisvės problemas, turime dar prie to sustoti ir panagrinėti jį nauju požiūriu.

3. *Išmintis ir idealioji žmonija*

„Jei žmogus,— sako Solovjovas,— kaip reiškinys yra laikinas, nykstantis faktas, tai kaip esmė jis, be abejo, yra amžinas ir visa apimantis. Bet kas gi yra tasai idealus žmogus? Kad būtų realus, jis turi būti vieningas ir daugialypis, taigi idealus žmogus yra ne tiktai visų žmogiškųjų asmenų visuotinė bendra esmė, nuo jų atskirta, bet visuotinė ir kartu individuali esybė, realiai apimanti visus šiuos asmenis. Kiekvienas iš mūsų, kiekviena žmogiškoji būtybė esmiškai ir realiai suleidžia savo šaknis ir dalyvauja visuotiniame ir absoliučiame žmoguje, sudaro jo dalį. Kaip dieviškosios galios sudaro vieningą, absoliučiai visuotinį ir absoliučiai individualų gyvojo Logo organizmą, taip ir visi žmogaus elementai sudaro tokį pat vieningą, kartu visuotinį ir individualų organizmą — būtiną įgyvendinimą ir ruimą pirmojo — visuotinės žmonijos organizmą kaip amžinąjį Dievo kūną ir amžinąją pasaulio sielą. Kadangi pastarasis organizmas, tai yra Sofija, jau savo amžinojoje būtyje yra sudarytas iš daugybės elementų, kurių reali vienybė ji yra, tai kiekvienas iš šių elementų, kaip amžinosios dieviškosios žmonijos būtina sudėtinė dalis, turi būti laikoma a m ž i n a absoliučioje, arba idealioje, tvarkoje" (3, 116).

Žmogus, kaip gamtos reiškinys, gyvena tiktai tam tikrą laiko tarpą, trunkantį nuo jo fizinio gimimo iki fizinės

mirties. Bet kita vertus, jis yra amžinoji ideali esmė, kuri dėl pačios savo sąvokos nėra priklausoma nuo laiko formos. Taigi Solovjovas daro išvadą, kad žmogus egzistuoja ne tiktai po mirties, bet ir iki gimimo. „Amžinoji egzistencija p o m i r t i e s,— sako jis,— niekaip logiškai nesisieja su nebūtimi i k i g i m i m o" (3, 117).

Solovjovas mano radęs šios nuomonės patvirtinimą krikščionių filosofų spekuliacijose, kuriose skiriamas užbaigto pasaulio atsiradimas erdvėje bei laike ir pasaulio idėja, amžinai esanti Dievo mąstyme, tai yra Loge. „Dievuje, kaip amžinojoje realybėje, pasaulio idėja negali būti suvokiama kaip kas nors abstraktaus, bet kaip kas nors realaus" (3, 117).

Tačiau pirmavaizdžių pasaulį ir sukurtąjį pasaulį skiria dieviškojo kūrimo aktas, ir todėl iškyla klausimas: kaip reikia suvokti kūrimo aktą? Mes jau žinome, kokį konkretų aprašymą Solovjovo vaizduotė išdrįso pateikti kalbant apie gyvų sielų kūrimą. Pasak jo, kūrimo pirmavaizdžiai, arba idealios esmės, iš pradžių buvo realūs tiktai dėl dieviškosios kontempliacijos. Kūrimo aktą, kuris atskyrė jas nuo jų tiesioginės vienybės su dieviškąja substancija ir suteikė joms savarankišką realumą, sudarė dieviškosios valios vienybė su šiomis esmėmis kaip individualiomis idėjomis. „Kiekviena idėja,— sako Solovjovas,— su kuria susijungia dieviškoji valia, nėra šiai valiai abejinga, bet būtinai keičia jos veikimą pagal savo ypatumą, suteikia jai specifinį savo pobūdį, taip sakant, primeta jai savo savastinę formą, nes juk akivaizdu, kad valios pasireiškimą būtinai lemia ne tik tas subjektas, kuris nori, bet ir geidžiamas objektas" (3, 128). Taigi Solovjovas mano, kad dieviškojo kūrimo aktas suteikia dieviškosioms idėjoms, arba pirmavaizdžiams, amžinai egzistuojantiems Dievo Žodyje, savarankišką realumą *„esse"* [14] atžvilgiu ir laisvę *„agere"* [15] atžvilgiu.

Tada lengviau suprasti ir kitą Solovjovo teiginį: „Tik pripažįstant, kad kiekvienas realus žmogus savo slapčiausia esme yra įsišaknijęs amžinajame dieviškajame pasaulyje, kad jis yra ne tiktai matomas reiškinys, tai yra įvykių seka ar faktų grupė, bet ir amžina ir atskira

esybė, būtina ir nepakeičiama absoliučios visumos grandis. Aš tvirtinu, kad tik pripažįstant šitai galima pagrįstai suvokti dvi didžiąsias tiesas, besąlygiškai būtinas ne tik teologijai, tai yra religijos mokslui, bet ir žmogaus gyvenimui apskritai — turiu galvoje žmogaus laisvę ir nemirtingumą" (3, 117).

Čia vėl susiduriame su Solovjovo spekuliacijų trūkumu, kurį jau esame nurodę: jis sumaišo su idėjomis jutiminius vaizdinius. Amžinoje ir idealioje žmogaus esmėje jis įžvelgia pastovų ir realų jo nemirtingumo bei laisvės pagrindą. Šis požiūris būtų teisingas, jei dieviškojo kūrimo aktas būtų kaip tik toks, kokį jį įsivaizduoja Solovjovas. Tačiau jis mėgino įsivaizduoti materijos, kuri turi būti sukurta, preegzistenciją ir todėl ne tik suteikė subjektyvų atspalvį savo samprotavimams, bet ir prieštaravo kai kurioms savo paties idėjoms. Pavyzdžiui, kai jis mano, kad amžina ir ideali žmogaus esmė yra realus jo nemirtingumo pagrindas tiek iki gimimo, tiek ir po mirties, argi nekyla klausimas, kam gi reikalingas dieviškojo kūrimo aktas? Be to, kai jis, lyg iš tikrųjų atsakydamas į šį klausimą, teigia, kad dėl dieviškojo kūrimo ideali esmė „įgyja gyvą tikrovės jėgą, leidžiančią jai egzistuoti ir veikti pačiai kaip asmeniui arba savarankiškam subjektui" (3, 128), ar jis nesupranta, kad tuomet reikia pripažinti, jog šis subjektas ar ši gyva siela neturi individualaus nemirtingumo, ankstesnio už kūrimo aktą, ir kad ji gali niekuomet jo neturėti ateityje savo visagalio kūrėjo valia?

Vėliau, kai Solovjovas pakeitė savo pasaulio sielos koncepciją ir pripažino, kad, būdama „pirmoji iš visų kūrinių, pasaulio siela egzistuoja ne amžinai joje pačioje, bet nuo amžių egzistuoja Dievuje kaip gryna galimybė, kaip amžinosios Išminties paslėptas pagrindas" (9, 235), jis, aišku, turėjo iš dalies atsisakyti savo pirmosios žmogaus nemirtingumo ir laisvės teorijos. Suleisdamas į pasaulio sielą visų žmogiškųjų asmenų sutelktinės būties šaknis, jis turėjo pripažinti visuotinio žmogaus ir pačios pasaulio sielos vienalaikį kūrimą. Beje, jis niekuomet neišreiškė šios idėjos visiškai pozityviai, nors ne kartą apie

tai užsiminė savo veikale „Rusija ir Visuotinė Bažnyčia".

Jei nuo Solovjovo idėjų apie žmogaus nemirtingumą bei laisvę apvalytume konkrečius vaizdinius ir nekreiptume dėmesio į tam tikrus prieštaravimus, kuriuos nesunku nurodyti, galėtume šitaip formuluoti esminius jo koncepcijos punktus:

1. Subsistuojanti amžinoji Žmogaus esmė yra idealus jo nemirtingumo pagrindas arba pradas.

2. Atskira idėja, kuri sudaro vidinę žmogiškojo individo esmę ir kuri tik jam priklauso, yra pagrindinis žmogaus laisvės pradas.

3. Reali žmonijos, arba pasaulio sielos, vienybė yra visų žmogiškųjų subjektų (individų) harmoningos sąjungos aktyvusis pradas būtyje (nemirtingume) ir veiksme (laisvėje).

Pastarasis punktas kelia naują klausimą: kaip pasaulio siela gali reikštis individualiame žmoguje? Dabar pats laikas pažiūrėti, ką apie tai mano Solovjovas.

4. *Pasaulio sielos raiška žmoguje*

„Kadangi atskirybė, ne viskas,— samprotauja Solovjovas,— gali egzistuoti tiktai vystymesi tam, kaip tampantis viskas, tai tikroji būtis priklauso dviem tarpusavyje glaudžiai susijusiems ir vienas kitą lemiantiems absoliutams: absoliučiai e s y b e i (Dievui) ir absoliučiai t a m p a m y b e i (žmogui), o tikra tiesa gali būti išreikšta žodžiais „Dieviškoji žmonija", nes tiktai žmoguje antrasis absoliutas — pasaulio siela — tikrai realizuojasi abiem savo pradais. Iš tikro, savo grynai žmogiškuoju pradu (kurio tiesioginė išraiška yra protas) pasaulio siela gauna absoliučią nepriklausomybę: viena vertus, laisvę Dievo atžvilgiu, o kita vertus, laisvę savo pačios prigimtinio materialiojo prado atžvilgiu. Laisvė antruoju atveju yra savaime suprantama ir nereikalinga aiškinimo. Tačiau žmogus (arba pasaulio siela žmonijoje) yra laisvas ne tik nuo savo materialiosios būties, jis besąlygiškai laisvas ir savo dieviškojo prado atžvilgiu, nes, kaip tampantis ab-

soliutas, o ne esantis absoliutas, jis pats yra savos būties pagrindas. Iš tiesų Dievybė jį čia apibrėžia tik idealiai, apibrėžia tik tai, k u o jis tampa, jo gyvenimo turinį ir tikslą; o kai jis realiai tuo tampa, turi už tai būti dėkingas ne Dievybei, kuri yra už bet kokio vystymosi ribų, bet sau pačiam. Nepatirdama jokios raidos ar kitimo, Dievybė pati savaime negali būti (αρχη της κινησεως [16]) tikroji kitimo priežastis (*causa efficiens* [17]); kitimo vykdomoji priežastis visuomet yra kintamybė, o Dievybė visuomet yra tiktai formalioji ir tikslinė kitimo priežastis, jo idėja ir tikslas" (2, 306—307).

Taigi pasaulio siela pati yra savo nuolatinio evoliucijos proceso vykdomoji priežastis, o dieviškasis pradas, kaip teigia Solovjovas, pasirodo čia tiktai kaip veikli vienybės galia — *Logos ad extra* [18] (3, 134). Solovjovo supratimu, pasaulio siela ir Logos yra du priešingi, tačiau lygiaverčiai pradai. Nuo jų sąveikos priklauso ne tiktai visa būtis, bet ir visa evoliucija.

Štai kaip Solovjovas įsivaizduoja šią sąveiką kalbėdamas apie žmogų: „Žmogaus sąmonėje, kaip grynoje visa ko vienybės formoje, pasaulio siela pirmąkart iš vidaus susijungia su dieviškuoju Logu. Realiai būdamas tik viena iš daugelio gamtos būtybių, žmogus, turėdamas sąmonę ir todėl gebėdamas protauti arba suvokti vidinį ryšį ir prasmę (λογος) visko, kas egzistuoja, idėjoje pasirodo kaip v i s k a s ir šiuo atžvilgiu jis yra antroji visa ko vienybė, Dievo paveikslas ir atvaizdas. Žmogaus prigimtis perauga pati save ir pereina (sąmonėje) į absoliučios būties sritį. Suvokdamas ir turėdamas savo sąmonėje amžinąją dieviškumo idėją, o kartu savo faktine kilme bei būtimi neatsiejamai susijęs su išorinio pasaulio gamta, žmogus yra natūralus tarpininkas tarp Dievo ir materialinės būties; tai jis, visatos architektas ir kūrėjas, padeda prasiskverbti visa vienijančiam dieviškam pradui į elementų daugį. Šis vaidmuo, iš pradžių priklausęs pasaulio sielai kaip amžinajai žmonijai, tik per žmogų, atsiradusį pasaulio evoliucijos procese, įgyja galimybę faktiškai realizuotis prigimtinėje tvarkoje" (3, 138).

Šiame procese žmogaus sąmonė iš pradžių yra tiktai

paprasta forma, kuri dar tik ieško savo turinio. Jinai jį randa ir savyje apvaldo, tačiau pamažu. Pasaulio siela iškyla kaip šio proceso subjektas tiek, kiek reali žmonija paklūsta prigimtinei tvarkai (3, 140).

Ar ne dėl to „žmonija yra kaip tik ta aukščiausia forma, per kurią ir kurioje visa, kas egzistuoja, tampa absoliutu — materialinės gamtos sąjungos su Dievybe forma" (8, 241). „Žmogaus buvimo pagrindas,— sako Solovjovas,— pirmiausia yra žemiškosios galios ir dieviškojo akto, Sielos ir Žodžio vidinė ideali vienybė, o tik paskui — laisvas šios vienybės įgyvendinimas už-dieviškojo pasaulio visybėje" (9, 258). „Savo idėja būdamas visuotinė būtybė, savo proto galia (Dievo paveikslas) žmogus turi tapti tikrai panašus į Dievą, veikliai įgyvendindamas savo vienybę kūrinijos pilnatvėje. Žemės sūnus *žemiškuoju savo gyvenimu, kurį jinai jam duoda*, turi jį jai grąžinti transformuotą į šviesą ir gyvybingą dvasią. Jo proto dėka žemė pakyla iki Dangaus, o jo veiksmų dėka Dangus turi nusileisti ir pripildyti žemę; jo dėka visas antdieviškasis pasaulis turi tapti vienu gyvu kūnu — visuotiniu dieviškosios Išminties įsikūnijimu" (9, 257).

Pastarąją idėją Solovjovas išreiškia dar šitaip: „Aišku, kad tikroji žmonija, kaip universali materialinės gamtos sąjungos su Dievybe forma, arba forma, per kurią gamta priima Dievybę, būtinai yra Dieviškoji žmonija ir sudievintoji materija. Ji negali būti t i e s i o g žmonija, nes tai reikštų būti priimančiąja be priimamojo, forma be turinio, arba t u š č i a f o r m a" (8, 241).

Dieviškosios Išminties įsikūnijimo pasaulio sielòje procesas, arba, kaip dar sako Solovjovas, jų sutapimo procesas, siekia sukurti Dieviškąją žmoniją ir sudievintąją materiją. Tačiau aišku, kad žmonija gali būti forma, per kurią gamta susijungia su Dievybe, tik tuomet, kai pati žmonija ir gamta yra organiškai susijusios. Ši organinė vienybė slypi antrajame absoliute, arba pasaulio sielòje, kuri formaliai yra visuotinė žmonija, o materialiai — pasaulio gamta. Kitaip sakant, pasaulio sieloje įžiūrėsime ir žmoniją, ir gamtą: pirmąją kaip formą, antrąją kaip ma-

teriją. Kaip reikia suprasti visuotinės formos ir visuotinės materijos vienybę ir kaip viena ir kita gali būti sudievintos kosminiame procese? Solovjovas mums tai aiškina savo gamtos filosofijoje.

III. PASAULIO SIELA IR GAMTA

1. *Keletas samprotavimų apie gamtos filosofijos problemą*

Apžvelgę naujųjų laikų mąstymo istoriją, aptinkame, kad buvo padarytos dvi didžios pastangos įprasminant gamtos pasaulį: pirmoji idealistinė, antroji — materialistinė filosofija. Solovjovas mano, kad nė viena jų nepajėgia išspręsti problemos. „Ir transcendentalizmo atstovų idealistinės sistemos, ir mechaninės natūralizmo atstovų sistemos ne tik neatskleidė visatos prasmės, bet ir pametė kelią į ją. Šių mokymų atstovai ne visuomet pasako savo mintį iki galo, bet kai jie ryžtasi tarti savo paskutinį žodį apie pasaulį, pasirodo, kad tas paskutinis žodis yra beprasmybė. Mūsų požiūriu tai tiktai reiškia, kad sparti idealistinės filosofijos ir materialaus mokslo raida pastaruosius tris keturis šimtmečius buvo greičiau įspūdinga negu vaisinga ir kad galutinė šios raidos išvada yra žlugimas tų principų, kurie pakaitomis viešpatavo naujojoje filosofijoje ir naujajame moksle" (3, 258).

Neneigdamas kai kurių šios filosofijos ir šio mokslo nuopelnų, Solovjovas vis dėlto ne mažiau kategoriškai teigia, kad bendro teorinio žmogiškojo pažinimo tikslo — suvokti visatos prasmę — jie anaiptol nepasiekia. „Suvokti pasaulio prasmę — reiškia visų pirma suprasti vidinį ir būtiną santykį (λογος, *ratio*) tarp dviejų tikro pažinimo terminų — žmogaus kaip pažįstančiojo ir gamtos kaip pažįstamosios. Tačiau, užuot radęs tokį šių dviejų terminų santykį, materializmas ir idealizmas praranda juos abu. Iš tikro, materializme ir žmogus, ir gamta, suskaidyti į be galo mažas daleles, praranda visą savo gyvybinį realumą. Lygiai taip pat jie praranda jį idealizme, išgaruo-

dami atitrauktinių sąvokų dialektikoje. Galutinė abiejų šių požiūrių išdava — kad visa tikrovė, ir pažįstančiojo, ir pažįstamosios, užuot įprasminta, tiesiog dingsta tuščiose atotraukose" (3, 258).

Kas gi kaltas dėl to, kad nepavyko du svarbiausieji mėginimai, mūsų laikais besistengiantys pateikti adekvačią pasaulio sampratą? Solovjovas įžvelgia bendrą priežastį dekartiškosios mokyklos pamatinėje klaidoje, kurią aptinkame visos Europos intelektualiniame mokyme. „Ši lemtinga klaida,— sako Solovjovas,— kurios paprasčiausias pavidalas pasirodo paties Descarteso filosofijoje, leidžia teigti dviejų besąlygiškai atskirų ir nepriklausomų viena nuo kitos mūsų pasaulio substancijų tikrąją būtį: iš vienos pusės, negyvą medžiagą, kurios visa esmė yra pasyvus tįsumas *(res extensa seu substantia corporalis* [19]), ir, kita vertus, bekūnę nematerialią dvasią, kurios visa esmė glūdinti grynajame mąstyme *(res cogitans seu substantia spiritualis* [20]). Tačiau nei grynos medžiagos, kuri egzistuoja tik erdvėje, nei grynos dvasios, kuri egzistuoja vien tik mąstyme, iš tikrųjų nėra ir, kaip įrodė Leibnizas, negali būti. Tai tik mūsų proto fikcijos" (3, 259). Beje, atrodo, kad abu šiuos teiginius patvirtina moksliniai stebėjimai.

Kaip išspręsti šią tariamą dilemą? „Išeitis iš šios aklavietės,— sako Solovjovas,— tik viena: reikia atsižadėti pagrindinės klaidos, kuri kelia visą šią painiavą, tai yra ryžtingai pripažinti, kad ir negyva medžiaga, ir grynas mąstymas, t. y. *„res extensa"* ir *„res cogitans"*, ir pasaulinis mechanizmas, ir pasaulinis silogizmas tėra mūsų proto atotraukos, kurios p a č i o s s a v y j e egzistuoti negali, o yra realios tiktai tame, nuo ko jos yra atitrauktos, tame trečiame termine, kuris nėra nei bedvasė materija, nei bekūnė idėja. Norėdami nurodyti šį tretįjį ne jame pačiame, bet jo bendriausioje apraiškoje, pasakysime, kad tai yra g y v e n i m a s. Ir grynoji materija, ir grynasis mąstymas vienodai negyvi kaip tik dėl to, kad jie yra atskirti, atitraukti nuo gyvenimo. Gyvenimas yra kaip tik tai, ko trūksta ir grynajam mąstymui, ir grynajai materijai" (3, 261).

Iš to Solovjovas padaro išvadą, kuri turi lemiamą reikšmę jo gamtos filosofijai: „Pripažinus, kaip kad mes tai darome,— sako jis — kad ir negyvoji materija, ir grynasis mąstymas tėra tiktai proto atotraukos, būtina pripažinti visišką realumą to, nuo ko jie yra atitraukti, tai yra būtina pripažinti visišką gyvenimo realumą ir tai, kad mūsų gyvenimo aiškinimas nėra jo neigimas. Gyvenimas yra bendriausias ir visa apimantis pavadinimas tikrovės pilnatvės visur ir visame. Mes turime vienodą teisę kalbėti ir apie dieviškąjį, ir apie žmogiškąjį, ir apie gamtos gyvenimą" (3, 261—262). Tačiau gyvenimas suponuoja tam tikrą subjektyvią jo subjekto vienybę arba jo esminę tapatybę. Kitaip sakant, „gyvenimas suponuoja gyvenantįjį. Šis gyvenantysis, būdamas aktyvus arba pasyvus gyvenime, jo keičiamas, bet nesunaikinamas, apskritai vadinamas siela" (3, 262) *.

2. *Gamta kaip vieninga ir gyva esybė*

Taikydami šiuos Solovjovo samprotavimus pasaulio sielai, joje, kaip kosminėje gamtoje, aptinkame du — visuotino gyvenimo ir individualios vienybės — atributus.

Savo požiūriu į gamtą Solovjovas yra poetas. Tačiau žinome, kad poetai dažnai ją vaizduojasi visai kitaip negu sveikas protas. „Iki šiol gamta buvo,— sako jis,— arba visagalė ir despotiška žmonijos motina, kuri jai abejinga, arba daiktas, vergė, kūdikystėje. Šioje antrojoje epochoje vien tik poetai išsaugojo ir palaikė kad ir nesąmoningą bei drovų meilės jausmą gamtai kaip lygiateisei būtybei, turinčiai ar galinčiai turėti g y v e n i m ą s a v y j e" (6, 417). „Gyvas ryšys su gamta,— prideda jis,— yra esminis požymis poezijos apskritai, skiriantis ją nuo dvejopos prozos: gyvenimiškosios praktinės ir atitrauktosios mokslinės" (6, 465).

Lieka tik sužinoti, ar šį intuityvų poetų tikėjimą pateisina protas. Kad atsakytų į šį klausimą — kaip kad

* Solovjovas nurodo, kad šiuose samprotavimuose jis turi galvoje ne dieviškojo gyvenimo ypatybes, bet tik žmogiškąjį ir gamtiškąjį gyvenimą.

apie esminę žmonijos vienybę,— Solovjovas mėgina sugriauti prietarus, kurie lenkia vulgarų sveiką protą į materializmą. „Mokslas,— teigia jis,— niekuomet nėra įrodęs, o iš esmės ir negali įrodyti, kad pasaulis yra tiktai mechanizmas, o gamta — tiktai negyva materija. Skirtingi mokslai tiria gamtą dalimis ir atranda mechaninį šių dalių ryšį; bet anaiptol nėra tokio mokslo, kuris ištirtų visatą jos vienybės ir visybės požiūriu, o logika, privaloma ir mokslams, neleidžia iš dalių analizės ir iš jų išorinio dalinio ryšio daryti galutines išvadas apie visuotinybės pobūdį ar apie visybės prasmę" (6, 466).

Visos gyvo žmogaus kūno dalys, tęsia Solovjovas, yra sujungtos mechaniškai, bet dėl to žmogus nėra mažiau gyva būtybė. Mechaninę griaučių sandarą, kraujotakos, raumenų ir nervų sistemų sandarą bei jų funkcijas nagrinėja tikslieji mokslai — anatomija ir fiziologija. Bet ar šie mokslai išsemia viską, kas žmogiškojoje esybėje yra pažinimo materija? Priešingai, nesunku pastebėti, jog žmogaus organizmo dalių mechanizmas skirtas tik tam, kad išreikštų žmogaus vidinį gyvenimą, arba jo sielą. Taip pat ir visos gamtos mechanizmas yra tik sudėtinga priemonė, kuria reiškiasi ir skleidžiasi visatos gyvenimas. Tikslus šio mechanizmo tyrinėjimas turi ir teorinę reikšmę, ir praktinę svarbą, bet to nepakanka, kad jis atskleistų visą tiesą apie gamtą. Abejoti tuo, sako Solovjovas, būtų taip pat keista kaip tvirtinti, jog tam, kad visiškai ir galutinai pažintume žmogų, pakanka išskrosti ir preparuoti jo lavoną.

Nemanykime, kad rimtas priekaištas prieš žmogaus kūno ir visatos kūno analogiją yra faktas, kad pirmąjį galime suvokti kaip visą, tuo tarpu antrojo stebime tiktai dalis. Šio priekaišto reikšmė, be abejo, yra tik santykinė. Aišku, kad mikroskopinėms musės akims žmogaus veidas nėra darni visuma, o mums patiems gražiausias ir išraiškingiausias veidas už mikroskopo objektyvo pavirsta beforme mase audinių ir ląstelių, susikaupusių į daiktą be jokių dėsnių ir be vienybės. Tuo tarpu matydami šį veidą gyvą, atpažindami jo bruožuose ir atmainose sąmonės būsenų pėdsaką, minčių išraišką, jausmus ir troš-

kimus, įžvelgdami per juos žmogaus sielą ir jo likimą, mes matome nepalyginamai daugiau negu pati atidžiausia musė ir daug labiau priartėjame prie tiesos negu naudodamiesi mikroskopu. Tik gyvas žvilgsnis gali atskleisti žmogiškosios esybės tikrąją tiesą ir giliąją prasmę; visa materiali organų sistema yra jai tik išraiškos priemonė.

Kaip žmogaus kūno išvaizda daugiausia mums rodo anatomijos ir fiziologijos faktus apie žmogaus vidinį gyvenimą arba sielą, taip gamtos reiškiniai, kad ir kokia būtų jų mechaninė sąranga, mums rodo pasaulio gyvenimą ir sielą. Nei logika, nei gamtos mokslai neleidžia spręsti kitaip ir priešpriešinti žmogų pasauliui kaip gyva negyvam. Mūsų žvilgsnis, jei jis apima visą tiesą, o ne tik vieną jos pusę, taip pat įžvelgia gyvybę išorinėje gamtoje. Mąstymas, sako Solovjovas, jei jis nuoseklus, turi pasirinkti vieną iš dviejų dilemos terminų: arba sielos gyvenimo apskritai niekur nėra, netgi žmoguje, netgi mumyse pačiuose, arba jis yra visoje gamtoje ir skiriasi tiktai laipsniu bei forma.

Solovjovas tvirtai tiki, kad, žiūrint iš mokslo pozicijų, neįmanoma šiuo atžvilgiu atskirti žmogaus nuo kito pasaulio. Žmogaus vidinis gyvenimas yra pajungtas jo kūno sąrangai, o tai, be abejonės, susieja jį su gyvūnijos karalyste; antra vertus, negalima atskirti gyvūnų nuo kitos gamtos arba pripažinti, kad gyvenimas priklauso tiktai jiems. Gyvūnų karalystė ir augalų karalystė yra tiesiogiai susijusios dėl organinės būties pamatinio bendrumo, kuriame pasitaiko pavyzdžių, kada nežinome, ar tai augalai, ar gyvūnai. Bet visas organinis pasaulis, kad ir kokios neįprastos atrodytų jo savybės, yra neatsiejamai susijęs su neorganiniu pasauliu savo sąranga ir kilme. Nubrėžti absoliučią ribą tarp šių dviejų pasaulių būtų visai lygiai taip pat savavališka ir priešinga mokslo dvasiai, kaip kad ir teigti, jog žmogaus griaučiai ir minkštieji kūno audiniai yra absoliučiai nevienalyčiai.

Solovjovas prieina išvadą, kad visatoje nėra tiksliai nubrėžtų ribų, kurios skirtų visiškai ypatingas ir savarankiškas būties sritis. Visur yra tarpinės pereinamosios

formos ar bent jau jų žymės. Regimasis pasaulis savo visuma yra ne tiktai atskirų objektų sankaupa, bet ir vienatinės gyvos būtybės raida arba nuolatinis augimas (6, 466—468).

Mes beveik pažodžiui perteikėme šiuos įdomius samprotavimus, nes jie puikiai apibūdina artimus Solovjovo santykius su gamta, kurią jis laiko gyva asmenybe. Tačiau išvada, kurią jis prieina, tėra — ir tuo nesunku įsitikinti — tiktai jo gamtos pasaulio filosofinės koncepcijos išeities taškas. Nesunku suprasti, kad gamta yra kažkas vientisa, kad tai nėra paprastas mechanizmas. Priešingai, labai sunku protu pagrįsti šį konstatavimą, ir šitai yra klausimo esmė.

3. *Realūs materialaus pasaulio pagrindai*

Gamtos reiškiniai, ar juos imtume kiekvieną atskirai, ar visus kartu, tėra pastovi eilė perėjimų arba procesų, kurie, beje, yra panašūs į būtybes, bet neturi nei tikros būties, nei pastovumo. Atitinkamai jie negali būti pirmapradė materija dieviškojo prado, kuris yra būties pilnatvė. Pozityvi visybės vienybė priklauso absoliutui antgamtinėje srityje, apibrėžiamoje kaip amžinųjų idealių esmių pasaulis arba idėjų karalystė, priešingai materialiųjų reiškinių pasauliui.

Tačiau visa Solovjovo doktrinos dvasia byloja, kad reiškinių pasaulis negali būti nepriklausomas nuo idėjų karalystės. „Nenutrūkstamas loginio mąstymo siūlas turi atvesti kiekvieną nuoseklų protą nuo juslinio reiškinių pažinimo iki idėjų suvokimo protu" (3, 45). Štai kaip pats Solovjovas pereina nuo vieno prie kito.

Pirmiausia reikia gerai suprasti visa tai, kas priklauso nuo formos, kuria mūsų juslės padeda mums suvokti *išorinį pasaulį*. Kai, pavyzdžiui, matome kokį nors materialinį objektą, turime prisiminti, kad jo spalva yra tiktai regimasis pojūtis, kurį m e s patiriame, ir kad jo forma susidaro tiktai dėl mūsų regimųjų ir judinamųjų pojūčių kombinacijos ir kad jo nepralaidumas arba kūniškumas yra tiktai mūsų pojūtis, gaunamas lytėjimu. Šis ma-

terialus ir *juslinis objektas, toks, koks pasirodo mums*, yra tiktai mūsų juslumo būsenų, mūsų suvokimų visetas. Jei nebūtų mūsų, suvokiančių jį savo juslėmis, šis objektas nebūtų toks, koks jis mums atrodo. Beje, tuomet pakistų ir visas pasaulis. Taigi, negalima būtų pasakyti, kad *egzistuoja šviesa*. Šviesa, tokia, kokią *mes pažįstame*, neegzistuotų. Egzistuotų tiktai eterio virpėjimas — mechaninis šviesos pagrindas. Garsas taip pat būtų tik oro virpėjimas.

Solovjovas prieina tokią išvadą: „Pasaulis yra vaizdinys. Tačiau kadangi šis vaizdinys nėra savavališkas ir mes negalime panorėję kurti daiktinius objektus ir juos naikinti, kadangi daiktinis pasaulis su visais savo reiškiniais, taip sakant, primeta mums save ir mūsų jausmai apibrėžia juntamas jo savybes ir todėl jis priklauso nuo mūsų, *bet pati jo tikrovė, jo būtis, priešingai, nuo mūsų* nepriklauso ir yra mums duota, vis dėlto pasaulis savo juslinėmis formomis būdamas mūsų vaizdiniu, turi turėti tam tikrą nuo mūsų nepriklausomą priežastį arba esmę" (3, 47).

Taigi remiantis nuo mūsų *priklausančiais reiškiniais*, reikia rasti savarankišką esmę arba pagrindinę priežastį, kuri jiems suteikia tam tikrą santykinį realumą. Tačiau gausių objektų ir reiškinių santykinis realumas suponuoja daugelį priežasčių. Šios elementarios esmės ar amžinosios priežastys, *kurios yra nekintamos*, nedalios ir neskaidžios, vadinamos atomais. Tiktai jose realusis pasaulis yra tikrai realus; savo konkrečiu pavidalu jis, priešingai, yra tiktai reiškinys, daugeliu skirtingų reakcijų besiremiantis vaizdinys, regimybė. Bet kas gi iš esmės yra *patys atomai*?

Aišku, negalima jų įsivaizduoti kaip be galo mažas kūniškas materijos daleles, kaip kad juos įsivaizduoja vulgarusis materializmas. Iš tiesų, visa, kas kūniška, apsiriboja mūsų pojūčiais ir yra tiktai mūsų sąmonės vaizdinys. Akivaizdu, kad mūsų vaizdinių veiklioji priežastis negali būti tie patys vaizdiniai. Todėl tai, kas eina toliau, logiškai kyla iš pagrindinės materijos savybės — nepralaidumo: „Jusdamas nepralaidumą, aš sutinku tam tikrą

pasipriešinimą, kuris ir sukelia šį pojūtį, taigi galiu teigti esant tam tikrą pasipriešinančią jėgą, ir tik šiai jėgai yra būdinga nepriklausoma nuo manęs tikrovė. Taigi atomai, pagrindiniai, arba pamatiniai, šios tikrovės elementai, yra ne kas kita kaip elementarios jėgos" (3, 48).

Taigi atomai yra veikiančiosios, arba aktyvios, jėgos, ir visą mus supančią tikrovę lemia jų sąveika. Tačiau sąveikai reikalingi du terminai: vienas — galintis veikti, kitas — galintis patirti pirmojo veikimą. Pirmąjį sugebėjimą Solovjovas vadina siekimu, antrąjį — vaizdiniu. Siekime pagrindinė jėga pasidaro reali kitiems, vaizdinyje ji patiria kitų veiksmą. Kitaip sakant, tikrovės pagrindas yra siekimo ir suvokimo, arba vaizdinių, jėgos.

Siekime ir vaizdinyje jėga išreiškia savo realumą tiek sau pačiai, tiek ir kitiems. Tokia tikrovė suponuoja savo pačios sąmonę: ji ne tiktai yra jėga, ji yra reali būtybė. Taigi atomai, būdami pagrindiniai kiekvienos tikrovės elementai, yra elementarios gyvos būtybės, arba tai, kas nuo Leibnizo laikų vadinama monadomis (3, 49).

Kad monados galėtų veikti vienos kitas, tarp jų turi būti kokie nors kokybiniai skirtumai, antraip neaišku, kodėl jos patiria vidinį vienų potraukį prie kitų ir kodėl jos yra linkusios pasiduoti vienos kitų įtakai. Kiekviena jų yra skirtinga ir dėl to kiekviena veikia kitas ir patiria kitų veikimą tam tikru, tik jai vienai būdingu būdu. Kadangi kiekviena jų yra iš esmės amžina ir nekintama, tai kokybinis jų skirtumas yra taip pat amžinas ir nekintamas, kitaip sakant, absoliutus. Šis absoliutumas, būdingas kiekvienai pagrindinei būtybei ir sudarantis *ypatingą, vidinį ir nekintamą jos pobūdį*, yra tai, dėl ko ji yra tai, kas yra, arba jos idėja. Dėl pagrindinių būtybių atskirybės kiekviena jų gali būti visų kitų turiniu, o visos jos — kiekvienos turiniu (3, 50).

Šitaip Solovjovas pereina nuo nedalios vienybės — *atomo — prie gyvos ir veiklios formos, monados, o nuo* monados — prie būtybės, kurią apibrėžia absoliutumas, idėja. Šių būtybių aptinkame dviejuose būties poliuose — viename jos formuoja gamtinį laikinų reiškinių pasaulį,

kitame, kaip idėjos arba amžinos ir nekintamos esmės, jos formuoja tikrąją dieviškojo prado materiją, taip pat visa apimančią idėjų karalystę.

Visiškai aišku, kad „idėjomis" Solovjovas čia vadina metafizines, o ne logines esmes. Kaip tik todėl jo ideologiją taip sunku suprasti, juo labiau kad jai dažnai trūksta aiškumo ir tikslumo. Be to, Solovjovas ne visuomet ir ne visur suteikia žodžiui „idėja" tą pačią reikšmę; ji priklauso nuo bendrų pakeitimų, kuriuos jis padaro savo sistemoje. Dėl to atsiranda keblus netikrumas, o kartais net pavojus klaidingai suprasti.

Taigi kyla klausimas, kaip reikia suprasti idėjas, kadangi jos gali sudaryti amžinąją dieviškojo prado materiją, o kartu būti realūs mūsų gamtinio pasaulio pagrindai, kurie gali keistis. Aišku, kad, kaip dieviškojo prado materija, jos yra nekintamos ir pastovios esmės, taip pat visa ko, kas egzistuoja, pirmavaizdžiai. Bet kaip jos gali tuo pat metu formuoti mūsų gamtinį pasaulį, tai yra būti atomais, kurie jį sudaro? Ši sunkenybė atrodytų neišsprendžiama, bent jau žiūrint į dalykus taip, kaip tai daro pats Solovjovas, jei viename pirmųjų jo veikalų, kuris vaidina parengiamąjį vaidmenį jo sistemos kūrime, nerastume nuorodos, kad idėja yra formos ir materijos sintezė („Filosofiniai visuotinio žinojimo principai", 1, 373).

Iš šio teiginio aišku, kad idėja negali būti tiesiog forma, kurios materija, arba turinys, būtų kur kitur; ji būtinai turi turėti savo materiją, taigi būti ir materija, ir forma, vienos ir kitos vienybė. „Idėja,— sako Solovjovas,— yra materijos ir formos vienybė arba sintezė. Tik tokia sintezė apibrėžtos būties, arba tikrovės, pagrindas. Kiekvieną tikrovę sudaro tam tikra materijos ir formos vienybė. Taigi idėja, kaip materijos ir formos vienybė, yra tikrovė arba tam tikra būtis" (1, 373—374). Solovjovas užbaigia šitaip: „Idėja yra kažkas, kas egzistuoja realiai ir apibrėžtai, arba yra efektyvi realybė, arba, trumpai sakant, idėja yra būtybė" (1, 374).

Galima sutikti, jog idėjos tam, kad sudarytų mūsų prigimtinio pasaulio realų pagrindą, privalo turėti ir formą,

ir materiją. Tačiau neįmanoma tuo pat metu laikyti jas amžinomis ir nekintamomis esmėmis, sudarančiomis dieviškojo pasaulio turinį, neprieštaraujant pastarojo, tobulai laisvo nuo prigimtinės būties materialių formų, pobūdžiui. Beje, pripažindamas idėją esant materijos ir formos sinteze, Solovjovas remiasi rimtais pagrindais.

Faktas, kad ši subsistuojančių idėjų samprata atsirado pirmuoju jo filosofinės veiklos laikotarpiu, kai jis beveik tapatino dieviškąją Išmintį su pasaulio siela ir nepakankamai skyrė dėmesio dieviškajam kūrimui. Todėl suprantama, kad pagaliau tenka dėti lygybės ženklą tarp idėjų, kuriamųjų pirmavaizdžių ir viso to, kas egzistuoja mūsų pasaulyje, realių pagrindų.

Nestebina ir tai, kad Solovjovas turėjo pakeisti savo būdą suprasti idėjas, kai jis pradėjo skirti ir net priešpriešinti dieviškąją Išmintį pasaulio sielai. Beje, mes turime tik netiesiogines nuorodas apie šią raidą. Jei mes neklystame, vėlesniaisiais savo filosofinės veiklos laikotarpiais Solovjovas nebegrįžo daugiau prie savo ideologijos, ir tokią raidą galime pastebėti tiktai jo estetikoje.

Tyrinėdamas grožį gamtoje, Solovjovas apibrėžė jį kaip „materijos persikeitimą, įsikūnijant joje kitam, aukštesniam nematerialiam pradui" (5, 37) su sąlyga, kad šiam pradui būtų priskirtas ne bet koks, o tik idealus turinys (6, 39). Kitaip sakant, Solovjovas įsivaizduoja grožį kaip įkūnytą idėją. Idėja yra normali būties forma, tai yra tokia, kuri turi būti pati savaime.

Žinoma, tam, kad idėjos realiai įsikūnytų materialių daiktų pasaulyje, reikia, kad jos turėtų tikrą būtį teigiamoje visybės vienybėje. O jų galutinis ir tobulas įsikūnijimas, tapęs realiai suvokiamas jutiminėje būtyje, leidžia joms pasireikšti ypatingu grožio pavidalu (6, 41).

Deramai suprasta, ši įsikūnijimo sąvoka, be abejo, neleidžia nei monistiškai tapatinti, nei dualistiškai išskirti idėjas — šio įsikūnijimo subjektus, viena vertus, ir materiją, kuri yra jų terpė, kita vertus. Pirmuoju atveju būtų nereikalinga kalbėti apie įsikūnijimą, antruoju — joks įsikūnijimas nebūtų įmanomas, nes jis pažeistų lo-

ginį tapatybės principą (žr. 3, 152). Lieka tik pripažinti, kad idėjos nėra materialaus pasaulio realūs pagrindai, bet kad tuo pat metu pastarieji nėra visiškai nepriklausomi idealių esmių, arba amžinų ir nekintamų pirmavaizdžių, atžvilgiu.

Yra tvirtas pagrindas manyti, kad Solovjovas pagaliau suvokė šį požiūrį. Tuomet, kaip jis pats įsivaizdavo, gyvą pasaulio tikrovę sudaro formos ir materijos vienybė. Tačiau idėjos, kaip ideali arba normali būties būsena, tarpsta dieviškųjų esmių pasaulyje ir įsikūnydamos pakeičia materiją per grožio pavidalą.

Jei idėjos įsikūnija materialiajame pasaulyje, tai aišku, kad pastarajame yra formų, kurios neatitinka idealių reikalavimų, tai yra idealios būties būsenos. Kurgi tos formos yra?

4. *Pamatinės gamtos pasaulio formos*

Idealia būties būsena Solovjovas laiko „visišką sudedamųjų dalių laisvę tobuloje visumos vienybėje" (6, 40) arba „laisvą atskirybės pasireiškimą visumos vienybėje" (6, 41). Tačiau savo raidos pradžioje mūsų prigimtinis pasaulis apreiškia diametraliai priešingas šiai idealiai būklei savybes, kurios padeda atsirasti jame pirminiam chaosui. Pasak Solovjovo, chaosas yra pagrindinis uždieviškosios būties pradas. Jis atsiranda visatoje tuomet, kai pasaulio siela atsiskiria nuo dieviškosios vienybės. „Atsiskyręs nuo dieviškosios vienybės prigimtinis pasaulis atrodo kaip paskirų pradų chaosas" (3, 132). „Iš tikrųjų, šį pasaulį sudaro anapus Dievo esančios erdvės, laiko ir mechaninio priežastingumo formos. Bet šios trys sąlygos nėra realus ar pozityvus dalykas, jos yra tiktai pagrindinių dieviškosios būties kategorijų neigimas ir jų perkėlimas" (9, 231).

Taigi dieviškajai būčiai yra būdingas trejopas savarankiškumas arba tai, kad ji neturi išorinių apibrėžimų. Solovjovas sako: „Dievas yra savarankiškas kaip objektyvi substancija, kadangi, būdama visa savyje, ji negali būti niekieno apibrėžta. Jis yra savarankiškas kaip subjektyvi būtis, nes yra absoliučiai besąlygiška savo trimis

vienodai amžinais ir hipostaziniais tarpsniais, kuriems priklauso būties visybė. Pagaliau Jis yra savarankiškas savo santykiu su tuo, kas nėra Jis, nes to k i t o būtį apibrėžia tiktai laisvas dieviškosios valios aktas" (9, 232).

Kaip tik todėl žemiškajame pasaulyje, kuris tėra tik apverstas Dievybės atvaizdas, randame tris atitinkamas jo h e t e r o n o m i j o s formas: erdvę, laiką ir mechaninį priežastingumą. „Atitrauktinis erdvės principas,— aiškina Solovjovas,— yra tai, kad du objektai, dvi visybės dalys negali kartu užimti vienos ir tos pačios vietos, ir todėl vienas objektas, viena visybės dalis negali tuo pat metu būti dviejose skirtingose vietose. Tai susiskaldymo, arba objektyvaus visybės dalių išskyrimo, dėsnis. Atitrauktinis laiko principas teigia, kad dvi vidinės subjekto būsenos (t. y. sąmonės būsenos kalbant įprastine terminologija) negali sutapti vienu esamu momentu ir kad viena sąmonės būsena negali išlikti aktualiai tapati dviem skirtingais būties momentais. Tai kiekvieno subjekto vidinių būsenų nuolatinės disjunkcijos dėsnis. Pagaliau pagal atitrauktinį mechaninio priežastingumo dėsnį joks veiksmas ir joks reiškinys neatsiranda spontaniškai arba pats savaime, bet yra visiškai nulemtas kito veiksmo arba reiškinio, kuris savo ruožtu yra trečiojo padarinys ir taip toliau. Tai grynai išorinio ir atsitiktinio reiškinių santykio dėsnis" (9, 233—234).

Toks yra chaotiško skaidymosi ir materialiosios būties pasaulis. „Tačiau,— sako Solovjovas,— šis pasaulis nėra absoliučiai vienalyčių elementų pasaulis. Mes žinome, kad kiekvienas realus elementas, kiekviena atskira vienatinė būtybė (atomas) turi savo savitą individualią esmę (idėją), ir jei dieviškojoje tvarkoje visi šie elementai, pozityviai papildydami kits kitą, sudaro visuminį ir darnų organizmą, tai gamtos tvarkoje tas pat organizmas yra iš tikrųjų sujauktas ir tarsi suskilęs, bet išlaikantis savo idealią vienybę galioje ir siekime. Laipsniškas šio siekimo įgyvendinimas, laipsniškas idealios visa ko vienybės realizavimas yra pasaulinės raidos esmė ir tikslas" (3, 132—133).

Šį procesą reikia laikyti iš esmės vieningu, nes jei

pasaulis pats savaime linksta į vienybę, tai turi egzistuoti tam tikra vienybės forma, kurią Solovjovas vadina „pasaulio siela". Jei šios vienybės, kuri kol kas yra tiktai potenciali, nebūtų, pasaulio elementų skaidymuisi ir skirstymuisi nebūtų ribų, taigi jo progresyvus vienijimasis būtų negalimas" (3, 134).

„Pasaulio siela kaip gryna ir neapibrėžta galia, yra dvilypė ir kintama (η αοριστος δυας[21]): ji gali norėti egzistuoti tik sau, anapus Dievo, gali suvokti klaidingą chaotiškos ir anarchiškos būties požiūrį, bet ji taip pat gali ir nusižeminti priešais Dievą, laisvai prisirišti prie dieviškojo Žodžio, grąžinti visai kūrinijai tobulą vienybę ir sutapti su amžinąja Išmintimi" (9, 235—236).

Ir iš tikrųjų, „tempiama visomis kryptimis aklų jėgų, kurios rungiasi dėl išskirtinės būties, sudraskyta, suskaidyta ir išbarstyta į begalinę atomų daugybę, pasaulio siela patiria neaiškų, tačiau neapsakomą vienybės troškimą" (9, 236).

Tobula vienybė realizuojasi pasaulyje pamažu, ilgai ir sudėtingai. Esminis šio proceso pagrindas yra nepralaidi materija. Jos formalios sąlygos yra erdvė, laikas ir mechaninis priežastingumas. Esant šioms trims sąlygoms, reikia vienaip ar kitaip rasti galimybę suvienyti materialųjį pradą. Bet štai ką sako Solovjovas. „Ši ideali vienybė, realizuojama chaotiškos erdvės pagrindu, įgyja neapibrėžtos erdvės, arba beribiškumo, pavidalą. Viskas, ką atgamina, vaizduoja ar įsivaizduoja siela chaotiško susiskaidymo būsenoje, negali nustoti buvęs viskuo ir visiškai prarasti savo vienybę. O kadangi šios dalys nenori papildyti viena kitos ir susilieti viena su kita pozityvioje ir gyvoje visybėje, tai visos jos yra priverstos, nuolatos šalindamos viena kitą, vis dėlto likti kartu, koegzistuoti formalioje begalinės erdvės vienybėje" (9, 236—237).

„Tačiau sielai nepakanka išorinio beribiškumo; ji nori išmėginti ir vidinę subjektyvios būties visybę. Šią visybę, kuri amžinai triumfuoja dieviškojoje trejybėje, chaotiška siela įveikia neapibrėžta išskirtinių ir abejingų momentų seka, vadinama laiku. Ši netikra begalybė sukausto sielą ir verčia ją trokšti tiesos. Į šį troškimą atsako die-

viškasis Žodis, pakišdamas naują idėją. Veikdama sielą, aukščiausioji trejybė atsispindi neapibrėžtos trukmės sraute trijų laikų pavidalu. Norėdama realizuoti sau visišką aktualumą, siela yra priversta kiekvieną duotą savo būties momentą papildyti atsiminimu, daugiau ar mažiau išdilusiu, iš praeities be pradžios, ir neaiškiu laukimu ateities, neturinčios galo" (9, 237).

Pagaliau mechaninis priežastingumas suteikia pasauliui trečią galimybę pasiekti išorinę vienybę. „Būdamas aukščiau tįsiu dalių anarchinio skaidymosi, dieviškasis Žodis sukuria sielai formalią erdvės vienybę; o būdamas chaotiškos momentų sekos pagrindas, Jis sukuria ir idealią laikų trejybę. Taigi mechaninio priežastingumo pagrindu Jis apreiškia konkretų visa ko solidarumą, pagrįstą visuotinės traukos dėsniu, kuris vidine jėga susieja visas išsklidusias chaotiškos tikrovės dalis, sudarydamas vieną kompaktišką ir kietą kūną, pirmąją pasaulio sielos materializaciją, pirmąjį esmiškosios Išminties veikimo pagrindą" (9, 238). Taip, „Biblijos žodžiais tariant, buvo padėti žemės pagrindai" (9, 239).

Šiame ir ankstesniame skyrelyje išdėstėme Solovjovo idėjas apie realius mūsų pasaulio pagrindus ir bendrąsias jo formas. Tiesą sakant, šis klausimas niekuomet nebuvo Solovjovo gilaus filosofinio tyrinėjimo objektas. Jis pasitenkindavo paliesdamas juos šalia kitų tarpusavyje susijusių problemų. Todėl jo apmąstymai labai primena intuityvias „teosofinio proto" spekuliacijas, apie kurias jis pats kalba savo knygoje „*Rusija ir Visuotinė Bažnyčia*" (9, 239).

Šios intuityvios prielaidos labai reikšmingos ir jo gamtos filosofijai. Manome, kad jas galima trumpai išdėstyti šitaip:

1. Tarp subsistuojančių idėjų arba idealių esmių, tarpstančių dieviškajame pasaulyje, ir nepralaidžios materijos, sudarančios realų gamtos pasaulio pagrindą, negali būti absoliučios priešybės, kuri kliudytų joms sudaryti organinę vienybę (3, 132).

2. Materialiosios būties pagrindinės formos, tai yra tįsumas, laikas ir mechaninis priežastingumas, nėra kažkas

absoliučiai realaus ir pozityvaus. Išplaukdamos iš chaotiškos būties, jos kartu gali išnykti kaip šios būties priežastys (9, 231).

3. Pasaulis yra nupuolęs nuo dieviškosios vienybės. Šiame atotrūkyje ar skilime tarp amžinosios Išminties ir pasaulio sielos reikia ieškoti chaoso, dar nepraradusio visiško viešpatavimo visatoje, priežasties. Todėl tam, kad jų vienybė būtų atkurta, o materija ir forma sutaptų vienoje konkrečioje ir gyvoje esybėje, reikia iš esmės pakeisti materialinį pasaulio pagrindą ir jo formalias sąlygas ir taip suteikti jam visam teigiamosios visa ko vienybės tvarką (9, 263).

Ši išvada užbaigia tris nuoseklius procesus, kurie suteikia visam gamtos pasauliui vis aiškesnius pavidalus. Pirmiausia kosmogoninis procesas realizuoja išorinę vienybę, remdamasis fizinės būties pagrindais. Paskui antropogoninis procesas sukuria savo vidinę vienybę, remdamasis psichinės būties pagrindais. Pagaliau teogoninis procesas paruošia savo absoliučią vienybę, sujungdamas psichofizinius pasaulio ir Dievybės pradus. Panagrinėsime kiekvieną šį procesą atskirai.

5. *Kosmogoninio proceso esmė*

Kosmogoninio proceso, taip pat visų kitų procesų judinamąjį pradą Solovjovas įžvelgia dieviškajame Loge. „Dieviškasis pradas,— sako jis,— čia (pasauliniame procese) atsiranda kaip veikiamoji jėga absoliučios idėjos, siekiančios realizuotis arba įsikūnyti padrikų elementų chaose. Taigi dieviškasis pradas čia siekia to paties tikslo kaip ir pasaulio siela: įkūnyti dieviškąją idėją arba sudievinti visa, kas egzistuoja, suteikiant visam kam absoliutaus organizmo formą. Skirtumas tiktai tas, kad pasaulio siela, kaip pasyvi jėga, kaip grynas siekimas, iš pradžių nežino, ko siekia, kitaip sakant, neturi visa ko vienybės idėjos, o dieviškasis Logas, kaip teigiamasis pradas, kaip veikianti ir kurianti jėga, turi savyje pačiame ir pakiša pasaulio sielai visavienybės idėją kaip lemiančią formą" (3, 134).

Dieviškasis pradas siekia susijungti su pasaulio siela, kadangi įžvelgia joje materiją, būtiną absoliučiai idėjai įkūnyti. Antra vertus, pasaulio sielą traukia dieviškasis pradas, nes ji *mato jame absoliučią šio įkūnijimo formą*. Be to, „procesas, suponuodamas netobulybę, kartu suponuoja tam tikrą pažangą — vis didesnį ir tvirtesnį materialių elementų ir anarchiškų formų susijungimą, chaoso virtimą kosmosu, gyvu kūnu, padedančiu įsikūnyti dieviškajai Išminčiai" (9, 252).

„Bet dabar gali kilti klausimas, kodėl šis dieviškojo prado susijungimas su pasaulio siela ir iš čia atsirandantis pasaulinis organizmas, kaip dieviškosios idėjos (Sofijos) įsikūnijimas, neįvyksta kartu viename dieviškosios kūrybos akte? Kuriam galui reikalingi pasaulio gyvenime visi tie darbai ir pastangos, kuriam galui gamta turi patirti gimdymo kančias ir kuriam galui prieš sukurdama tobulą formą, kuri atitiktų idėją, prieš pagimdydama tobulą ir amžinąjį organizmą, ji sukuria tiek beformių pabaisiškų *palikuonių, neišlaikančių gyvenimo kovos* ir be pėdsako žūstančių? Kuriam galui visi tie gamtos nelaikšiai? Kodėl Dievas palieka gamtą taip lėtai siekti savo tikslo ir tokiomis apgailėtinomis priemonėmis? Kodėl apskritai dieviškosios idėjos realizavimas pasaulyje yra laipsniškas ir sudėtingas procesas, o ne vienas paprastas aktas? Atsakymas į šį klausimą slypi viename žodyje, išreiškiančiame dalyką, be kurio nebūtų galima suvokti nei Dievo, nei gamtos — tai l a i s v ė. Dėl laisvo pasaulinės sielos akto, dėl jos vienybės prado, pasaulis atsiskyrė nuo Dievybės ir pats subyrėjo į daugelį priešiškų elementų. Dėl ilgos laisvų aktų sekos visi šie paskiri elementai turi susitaikyti tarpusavyje bei su Dievu ir atgimti absoliutaus organizmo pavidalu" (3, 135).

Vėliau Solovjovas pakeitė pasaulio sielos sampratą, laikydamas gamtos *kosminę laisvę būtinu postulatu*. Pasak šios antrosios sampratos, pasaulio siela yra esybė, turinti dvilypį kintamą pobūdį — ji priklauso nuo dieviškos būties prado, chaoso veikimo, ir nuo dieviškojo prado, Žodžio veikimo (9, 235).

Pripažinęs kosminę laisvę, arba dieviškojo Žodžio ir pasaulio sielos savitarpio santykių laisvę, Solovjovas lo-

giškai turėjo pripažinti kūrybą ir evoliuciją kosmogoniniame procese. Kūrimas yra Žodžio dalis, evoliucija — pasaulio sielos dalis. Štai kaip Solovjovas aiškina šio proceso eigą: „Iš pradžių,— sako jis,— pasaulio siela, kaip grynas ir paprastas visa ko vienybės siekimas be jokio turinio, gali šią vienybę pasiekti tiktai pačia bendriausia ir pačia neapibrėžčiausia forma (tai vadinama visuotinės traukos dėsniu). Tai jau tam tikra prasme reali, nors dar visiškai bendra ir tuščia vienybės forma, todėl pasaulio siela čia jau iš esmės realizuojasi. Bet pasaulio siela nesutampa su šia vienybės forma, kadangi jos galioje yra absoliuti vienybė. Todėl ji vėl jos siekia, bet jau ne kaip gryna galia, kaip tam tikru mastu realizuota galia (pirmuoju bendru vienybės pavidalu), ir todėl siekia ne vienybės apskritai, bet tam tikros naujos, dar jai nežinomos vienybės, kuri gali geriau ją patenkinti negu ta, kurią ji turi. Dieviškasis Logas, aktyvusis pasaulinio proceso pradas, savo ruožtu turėdamas prieš save pasaulio sielą jau ne kaip gryną galią, o kaip tam tikru būdu realizuotą galią, būtent kaip realią vienybę viena į kitą linkstančių elementarių jėgų, gali susijungti su ja tam tikru nauju, apibrėžtesniu būdu ir per ją užmegzti naują, sudėtingesnį ir gilesnį pasaulio pradų ryšį, kurio pirmasis, jau įgyvendintas ryšys yra realus pagrindas arba materiali terpė" (3, 137).

Matome, kad kosmogoniniame procese susidaro viena po kitos trys vienybės rūšys: mechaninė, dinaminė ir organinė.

„Mes jau nurodėme pirmąjį iš šių laipsnių, apibrėžtą visuotinės traukos, kuri padarė žemesnįjį pasaulį santykinai kompaktiška mase ir sukūrė materialųjį visatos kūną. Tai visa ko mechaninė vienybė. Visatos dalys, likdamos viena kitai išoriškos, vis dėlto išlieka kartu, laikomos nepertraukiamos grandinės — traukos jėgos. Jos veltui neatsisako savo egoizmo — jį paneigia nenugalimas potraukis, stumiantis jas vieną prie kitos — pirmapradė kosminio altruizmo apraiška" (9, 252—253). Laike, t. y. pirmoje, žvaigždžių arba astralinėje epochoje, pergalingai veikiant traukos jėgai, žvaigždžių kūnuose susidaro kosminė materija (3, 137).

Vėliau, siekdama tobulesnės vienybės, kūrybinio Žodžio patraukta, ji „atsipalaiduoja nuo svarios masės ir savo potenciją paverčia nauja, subtilesne ir išretinta materija, vadinama eteriu. Žodis užvaldo šią idealizuotą materiją kaip savastinę formuojančio veiksmo priemonę, siunčia besvorius fluidus į visas visatos dalis, apgaubia visas kosminio kūno dalis eterio tinklu, išreiškia šių dalių santykinius skirtumus, nustato tam tikrus jų santykius ir taip kuria antrąją, tobulesnę ir idealesnę kosminę vienybę — dinaminę vienybę, kurią realizuoja per šviesą, elektrą ir visus kitus besvorius dalykus, kurie tėra vieno ir to paties veiksnio atmainos ar transformacijos. Šiam veiksniui būdingas grynas altruizmas. Tai neribota ekspansija, nuolatinis atsidavimo aktas" (9, 253).

Ši dinaminė vienybė atitinka antrąją kosmogoninio proceso epochą, kai astralinės epochos didelių kosminių kūnų pagrindu vystosi sudėtingesnės jėgos: šiluma, šviesa, magnetizmas, elektra, cheminis gimiringumas, o kartu išsiskiria sudėtingos ir darnios sistemos, tokios kaip, sakykime, mūsų saulės sistema (3, 137).

„Pasaulio siela, Žemė mato šviečiančiame eteryje idealų savo dangiškojo mylimojo atvaizdą, bet su juo realiai nesusijungia. Tačiau ji visą laiką siekia šios vienybės, nenori apsiriboti vien kontempliuodama dangų ir spindinčias žvaigždes bei maudydamasi eterio fluiduose. Ji sugeria šviesą, paverčia ją gyvybine ugnimi ir, kaip šios naujos sąjungos vaisių, pagimdo iš savo įsčių gyvą sielą dviejose karalystėse — augalų ir gyvūnų. Ši nauja, organinė vienybė, kurios pagrindą bei terpę sudaro neorganinė materija ir eterio fluidai, yra tobulesnė juo labiau kad formuoja ir valdo sudėtingesnį kūną per veiklesnę ir visuotinesnę sielą" (9, 254).

Tai trečioji epocha: kokioje nors saulės sistemoje vienybė išsiskaidė ir individualizavosi — pavyzdžiui, mūsų Žemė,— kad taptų dirva, kurioje galėtų dygti organizmai (3, 138). Dabar bus kalbama apie naują procesą, kurį pavadinome antropogoniniu ir kurį aptarsime kitame skyriuje.

6. *Gamta ir antropogoninis procesas*

Trečiajame šio darbo skyriuje mes aptarėme žmogų jo vidinės esmės atžvilgiu. Atėjo laikas pakalbėti apie jį kaip apie gamtos būtybę.

Gyvenimas, siekdamas visiškos vienybės, organinėje evoliucijoje nueina tris svarbiausius tarpsnius. Augalai objektyviai išreiškia šią gyvenimo vienybę organinėmis formomis. Gyvūnai ją subjektyviai jaučia per sąmonės būsenas ir judesius. Žmogus racionaliai suvokia absoliutų jos pradą.

Čia yra labai logiškas progresyvinės raidos principas, kurį Solovjovas išreiškia šitaip: „Žemė, iš pradžių buvusi tuščia, tamsi ir beformė, vėliau pamažu apsigaubia šviesa, susiformuoja ir susiskaido, žemė, kuri tik trečiojoje, kosmogoninėje epochoje neaiškiai buvo jautusi ir painiai, lyg sapne išreiškusi savo kūrybinę galią augalinės gyvybės formomis (pirmieji žemės dulkių junginiai su dangaus grožybe), žemė, kuri augalų pasaulyje pirmą kartą išėjo iš savęs pasitikti dangiškų įtakų, paskui atsiskiria pati nuo savęs laisvu keturkojų judesiu ir pakyla virš savęs pačios laisvu paukščių skrydžiu, žemė, išbarsčiusi savo gyvybingą sielą nesuskaitomose augalų ir gyvulių gyvybės rūšyse, pagaliau susikaupia, grįžta į save ir vėl apsivelka forma, kuri leidžia jai susitikti akis į akį su Dievu ir tiesiai iš jo pajusti dvasinio gyvenimo dvelksmą" (9, 254—255). Taigi „juslinė, lakios vaizduotės fizinio pasaulio siela virsta racionalia Žmonijos siela" (9, 256).

Antropogoninio proceso faktoriais Solovjovas laiko tuos pačius veiksnius — kūrimą ir evoliuciją. „Kai neorganiniame pasaulyje atsirado pirmosios augalų formos, kurios vėliau sudarė turtingą medžių ir gėlių pasaulį, būtų beprasmiška teigti, kad šios formos atsirado pačios savaime, iš nieko. Taip pat, tik ne taip akivaizdžiai, beprasmiška būtų manyti, kad jos atsirado iš atsitiktinių neorganinių medžiagų derinių. Gyvybė yra tam tikras naujas, teigiamas turinys, kažkas d a u g i a u nei negyva jo materija, ir išvesti šį daugiau iš mažiau reikštų teigti, kad

iš tikrųjų kažkas atsiranda iš nieko, tai yra teigti gryną nesąmonę" (7, 201).

Augalinės gyvybės reiškiniai yra glaudžiai susiję su neorganinio pasaulio reiškiniais, tarp šių dviejų karalysčių nėra esminio skirtumo. Tą patį reikia pasakyti apie gyvūnų ir augalų karalystes. Paprasčiausios gyvūnijos formos yra tokios panašios į aukščiausiąsias augmenijos formas, kad biologija turėjo sukurti specialų skyrių, kuriam priskiria zoofitus. Tačiau šis regimas vienalytiškumas slepia savyje pagrindinį ir esminį skirtingumą, kuris pasireiškia ir išryškėja dviem skirtingom kryptim, padalinančiom būtį į dvi dalis: augalinį ir gyvulinį pasaulius. „Čia vėlgi,— sako Solovjovas,— tai, kas yra gyvulių tipe naujo ir aukštesnio nei augalų tipe, niekaip negalima traktuoti kaip žemesnį, tai yra kaip jų bendras savybes, neprieinant aiškiai absurdiškų išvadų, nes tai reikštų $a+b$ tapatinti su a arba pripažinti kažką esant lygų niekui" (7, 202). Taigi nebūtina įrodinėti, kad būties perteklius, pasirodantis žmogiškajame gyvenime, negali atsirasti iš ankstesnio gyvūnų tipo.

Vis dėlto Solovjovas stoja prieš tokią evoliucijos teoriją, kuri neigia kūrimą. Lygiai taip tvirtai jis protestuoja ir prieš tokią kūrimo sampratą, kuri atmeta evoliuciją. Pasak jo, kosminiame procese kūrimas ir evoliucija yra esmiškai susiję ir vienas kitą papildo. Beje, Solovjovas aiškiai daro išlygą, kad pirmieji Dievo kūrėjo santykiai su gamta yra už kosminio proceso ribų ir kad jų esmė yra grynai metafizinė. Jo galutinės išvados būtent apie kosminį procesą formuluojamos šitaip: „Dėl to, kad aukštesnės būties formos, arba tipai, atsiranda arba atsiskleidžia po žemesniųjų, jokiu būdu negalima teigti, kad jos yra pastarųjų produktai ar kūriniai. Jų reiškimesi tvarka nėra jų esybės tvarka. Aukštesnės, pozityvesnės ir užbaigtesnės būties formos ar būsenos yra (metafiziškai) pirmesnės už žemesniąsias, nors atsiranda ir pasireiškia po jų. Taigi evoliucija nėra neigiama. Jos negalima neigti, ji yra faktas. Tačiau teigti, kad evoliucija sukuria aukštesnes formas vien tik iš žemesniųjų, kitaip sakant, iš nieko — reiškia pakeisti faktą logine nesąmone. Žemesniųjų tipų

evoliucija pati savaime negali sukurti aukštesniųjų, tačiau ji sudaro materialias sąlygas arba suteikia atitinkamą terpę pasireikšti ar atsirasti aukštesniam tipui. Taigi kiekvieno naujo būties tipo atsiradimas yra iš esmės n a u j a s k ū r i m a s, bet toks, kuris jokiu būdu negali būti pavadintas kūrimu iš nieko, kadangi, pirma, materialinis pagrindas, lemiantis naujo tipo atsiradimą, yra ankstesnysis tipas, antra vertus, savastinis pozityvus aukštesniojo tipo turinys neatsiranda iš nebūties, bet egzistuodamas amžinai, tiktai įžengia (tam tikru proceso momentu) į kitą būties sritį, į reiškinių pasaulį. Atsiradimo sąlygos priklauso nuo gamtos prigimtinės evoliucijos, o tipas, kuris atsiranda — nuo Dievo" (7, 203).

Nesunku atspėti, kad čia Solovjovas turi galvoje procesą, kuriame realizuojasi visiška pasaulio sielos ir esmiškos Išminties vienybė, besiremianti dieviškuoju Logu. Šis procesas taip pat suponuoja visatos laisvę. „Kosminis protas,— rašo kitur Solovjovas,— atvirai kovodamas su pirmapradžiu chaosu ir slapta sutardamas su šio chaoso darkoma pasaulio siela, kitaip tariant, gamta, vis labiau ir labiau pasiduodančia kūrybinio prado idealioms paskatoms, kuria joje ir per ją sudėtingą ir didingą mūsų visatos kūną. Šis kūrimas yra p r o c e s a s, turintis du tarpusavyje glaudžiai susijusius tikslus — bendrą ir ypatingą. Bendrasis tikslas yra realios idėjos, tai yra š v i e s o s ir g y v y b ė s įkūnijimas skirtingomis gamtos grožio formomis, o ypatingasis tikslas — sukurti žmogų, tai yra tą formą, kuri išreiškia kaip aukščiausias gamtos grožis aukščiausią šviesos ir gyvybės galią, vadinamą savimone. Jau gyvulių pasaulyje, kaip matėme, bendrasis visatos tikslas pasiekiamas jiems patiems dalyvaujant, sužadinant jų tam tikrus vidinius jausmus bei siekimus. Gamtai gyvūnai nėra toji materija, kurią ji tvarko ir savaip gražina: ji verčia juos pačius tuo pasirūpinti. Pagaliau žmogus ne tik dalyvauja kosminių pradų veikloje, bet sugeba p a ž i n t i šio veikimo t i k s l ą ir sąmoningai bei laisvai siekia jį įgyvendinti" (6, 68).

Dėl to kosminė kūryba žmoguje įgauna visai naują kryptį. „Dvasinės bei materialinės kūrybos jėga žmoguje

tėra tiktai pasikeitimas arba pasisukimas į vidų tos pačios kūrybinės jėgos, kuri gamtoje, būdama nukreipta į išorę, lemia fizinių organizmų dauginimosi pražūtingą begalybę" (6, 418). Tuo pat metu grynai gamtinė išorinė evoliucija pakeičia savo pirminę kryptį, tiksliau sakant, amžiams užsibaigia žmoguje. Štai kaip tai aiškina Solovjovas: „Visa tiesa — teigiamoji visa ko vienybė — iš pradžių glūdi gyvoje žmogaus sąmonėje ir pamažu realizuojasi žmonijos gyvenime progresuojant sąmonei. Per sąmonę, kuri gali be galo plėstis, niekuomet neprarasdama tęstinumo kartų eilėje, žmogus, visuomet likdamas pačiu savimi, gali pasiekti ir realizuoti visišką būties pilnatvę. Todėl nėra nei būtina, nei įmanoma, kad kitos, aukštesnės už žmogų esybės jį pakeistų. Ribojamas aktualios ir veiklios tikrovės, žmogus yra tiktai gamtos dalis, tačiau jis visuomet praplečia savo esybės ribas. Savo proto kūriniuose — religijoje ir moksle, doroje ir mene — jis pasirodo kaip bendros gamtos sąmonės centras, kaip pasaulio siela, kaip forma, kuria absoliuti visa ko vienybė pereina nuo galimybės prie tikrovės. Todėl virš jo negali būti nieko, išskyrus patį absoliutą, tobulą savo veiksmais arba amžinai esantį, tai yra Dievą" (6, 274—275).

Kadangi žmogus, kaip sako Solovjovas, peržengia gamtos ribas, jis yra tam tikra Dievybės sąjunga su materialiąja prigimtimi, o tai „suponuoja tris sudėtinius žmogaus elementus: dieviškąjį, materialųjį ir juos abu jungiantį savastingai žmogiškąjį elementą. Šių trijų elementų junginys ir sudaro tikrą žmogų, be to, savastingai žmogiškasis pradas yra protas (ratio), tai yra kitų dviejų elementų tarpusavio santykis" (3, 153—154).

Taigi natūralu, kad po antropogoninio proceso eina kitas procesas, kuriame žmogus pasirodo kaip materiali ir kartu formali sąlyga. Šis naujasis procesas, atsirandantis grynai iš žmogiškojo prado, gali būti pavadintas dievažmogišku, o kai jis atsiranda iš prigimtinio ir materialaus prado, jis pelno dieviškai materialaus proceso pavadinimą. Apskritai kiekvienu atveju tai yra teogoninis procesas.

„Kas yra materija pati savaime,— sako Solovjovas,— mes nežinome iš patyrimo, tai metafizinių tyrinėjimų objektas. Bet patyrimas — tiek atskiras asmeninis, tiek bendras mokslinis bei istorinis — aiškiai parodo, kad, nepaisant psichinių ir fizinių reiškinių neišmatuojamumo jų pažinumo atžvilgiu (nes pirmuosius suvokiame tiesiogiai, vidiniu jausmu, o antruosius — per išorinius jausmus), dvasinės ir materialiosios prigimties realioji būtis nėra atskira, tarp jų yra glaudžiausias ryšys ir nuolatinė sąveika, kurios dėka pasaulio tobulėjimo procesas, būdamas dievažmogiškas, be abejo, yra ir dieviškai materialus" (7, 195—196).

Šis procesas, apimantis ir antropogoninę evoliuciją, nueina penkis svarbiausius tarpsnius, kuriems Solovjovas paliko įprastinius karalysčių pavadinimus: mineralų, augalų, gyvūnų, žmogiškoji ir Dievo karalystė. Solovjovas mano, jog kiekvienoje šių karalysčių būtis pakyla į aukštesnį laipsnį ne tik doriniu, bet ir grynai gamtiniu atžvilgiu. „Akmenys ir metalai,— sako Solovjovas,— skiriasi nuo viso kito tuo, kad yra absoliučiai patenkinti savimi ir be galo konservatyvūs. Jeigu tai priklausytų tik nuo jų, gamta niekuomet nepabustų iš letargo miego. Antra vertus, be jų tolesnis jos augimas neturėtų tvirtos dirvos bei atramos. Augalai, nejudriai svajodami, nesąmoningai krypsta į šviesą, šilumą ir vandenį. Gyvūnai juslėmis ir laisvais judesiais ieško juslinės būties pilnatvės: sotumo, lytinio pasitenkinimo ir gyvenimo džiaugsmo (jų žaidimai ir dainavimas). Prigimtinė žmonija, be viso šito, siekia racionaliai pagerinti savo gyvenimą per mokslą, meną ir visuomenines institucijas, jį tobulina įvairiais atžvilgiais ir pagaliau pakyla iki absoliutaus tobulumo idėjos. Dvasinė, arba iš Dievo gimusi, žmonija ne tiktai supranta protu, bet ir perima širdimi bei darbais šį absoliutų tobulumą kaip realų pradą to, kas turi egzistuoti visur kur ir siekia realizuoti jį iki galo, arba įkūnyti viso pasaulio gyvenime" (7, 196—197).

Kiekviena šių karalysčių kaip materija padeda aukštesniajai, ir tik pasiekusi aukštesnįjį laipsnį, nustoja būti tuo, kuo buvo anksčiau. „Kaip gyvą organizmą,— sako Solovjovas,— sudaro cheminė medžiaga, kuri nustoja būti tiktai medžiaga, taip žmoniją sudaro gyvūnai, nustojantys būti t i k t a i gyvūnai. Panašiai Dievo Viešpatiją, arba Karalystę, sudaro žmonės, kurie nustoja būti t i k t a i žmonėmis ir pakyla į naują aukštesnę egzistavimo plotmę, kurioje jų grynai žmogiški tikslai tampa tik priemonėmis ir įrankiais kitam, galutiniam tikslui pasiekti" (7, 197).

Todėl kiekviena karalystė aprėpia ar apima žemesniąsias karalystes, taigi pasaulinis procesas yra ne tiktai raida bei tobulėjimas, bet ir v i s a t o s s u s i t e l k i m a s. Augalai fiziologiškai sukaupia savyje aplinkinę terpę; gyvūnai ne tik minta augalais, bet ir psichologiškai suvokia (savo sąmonėje) jau daugiau reiškinių, su kuriais juos sieja jų pojūčiai; žmogus protu suvokia labiausiai nutolusias būties sritis, net ir tas, kurių jis tiesiogiai nesuvokia — jis gali viską suprasti idealioje sintezėje, tai yra suvokti visa ko prasmę. Pagaliau Žmogus-Dievas, arba protas-būtis (Žodis), ne tik atitrauktai suvokia, bet ir realiai įgyvendina visa ko prasmę, aprėpdamas ir vienydamas viską gyva meilės jėga. Aukščiausia būtent žmogaus ir grynai žmogiškosios būties srities paskirtis yra s u t e l k t i v i s a t ą į idėją, aukščiausia Žmogaus-Dievo ir Dievo Karalystės paskirtis yra sutelkti ją tikrovėje realiai" (7, 204).

Palikdami, kiek tai įmanoma, nuošalyje religinę problemos pusę, mėginsime aptarti šio visatos sutelkimo tarpsnius, egzistuojančius grynai prigimtiniame pasaulinio proceso pasaulyje.

Tikrajai būčiai, arba visavienei idėjai, mūsų pasaulyje priešinasi materialioji būtis, kurios svoris sunkiai slegia *pačius idealiausius mūsų siekimus*. „Svarbiausia šios materialinės būties savybė,— sako Solovjovas,— yra d v e j o p a s n e p r a l a i d u m a s: 1) nepralaidumas l a i k e, remiantis kuriuo, kiekvienas kitas būties momentas neišsaugo savyje ankstesniojo momento, bet pašalina ar išstumia iš būties, vadinasi, visa, kas materijoje yra

nauja, vyksta ankstesniojo sąskaita arba jam kenkiant; 2) nepralaidumas erdvėje, dėl kurio dvi materijos dalys (du kūnai) negali kartu užimti tos pačios dalies erdvėje, bet būtinai viena kitą išstumia. Taigi mūsų pasaulio pagrindą sudaro būtis, kuri irsta, būtis, suskaidyta į vieną kitą šalinančias dalis ir momentus. Štai kur slypi fatališko esybių atsiskyrimo, kuris lemia asmeninio mūsų gyvenimo nelaimes, tikrasis pagrindas ir bendroji priežastis. *Įveikti šį dvejopą kūnų ir reiškinių nepralaidumą*, padaryti, kad išorinė reali terpė atitiktų vidinę idėjos visavienybę — štai pasaulinio proceso uždavinys, kuris yra toks paprastas savo bendrąja sąvoka, kaip ir sudėtingas ir sunkus jį konkrečiai realizuojant" (6, 412).

Vis dėlto šis realizavimas yra įmanomas, ypač todėl, kad gamtos pasaulis yra vienas ir visuotinis kūnas. „Mūsų visata,— sako Solovjovas,— nebūdama paskirų atomų chaosas, o vieninga ir rišli visuma, suponuoja, be savo suskaidytos materijos, vienybės formą (taip pat aktyvią jėgą, pajungiančią šiai vienybei jai priešiškus elementus). Daiktinio pasaulio vienybė nėra daiktinė vienybė — tokios vienybės apskritai negali būti, tai *contradictio in adjecto* [22]. Pasaulio kūnas, sudarytas remiantis traukos dėsniu— antimaterialiu dėsniu (materializmo požiūriu tai reiškia antgamtišku dėsniu), yra realiai ideali, psichofizinė pilnatvė arba tiesiog (remiantis Niutono mintimi apie sensorium Dei [23]) mistinis kūnas" (6, 413).

Šis mistinis kūnas, įtrauktas į nuolatinio tapsmo procesą, nuolatos siekia būties pilnatvės, kurią Solovjovas įsivaizduoja šitaip: „Derama, ideali būtis reikalinga vienodos erdvės raidos užmojo tiek savo visumai, tiek ir dalims, taigi, ideali būtis nėra laisva nuo atskirybių, bet tik nuo jų išskirtinumo. Šios laisvės pilnatvei reikia, kad visi atskiri elementai rastų save kits kitame ir visumoje, kad kiekvienas suponuotų kitus, o kiti suponuotų jį, kad kiekvienas jų savo atskirybėje jaustų visumos vienybę, o visumoje — savo atskirybę; žodžiu, tai ir yra absoliuti visa ko, kas egzistuoja, vienovė, Dievas kaip visa kas visame kame" (6, 75). Kitaip sakant, tai pozityvus visa ko vienybės realizavimas arba įsikūnijimas materialiosios būties srityje.

Šitaip nagrinėjant gamtos filosofijos problemą, nustatomas glaudus teorinės filosofijos, etikos ir estetikos ryšys. „Jei dorinė tvarka tam, kad būtų tvirta,— sako Solovjovas,— turi remtis materialia gamta kaip savo buvimo aplinka bei priemone, tai tam, kad būtų pilnutinė ir tobula, ji turi apimti ir saugoti savyje materialųjį būties pagrindą kaip savarankišką dalį dorinio veiksmo, kuris čia virsta estetiniu, nes daiktinė būtis gali būti įvesta į dorinę tvarką pati virtusi šviesa ir dvasia, tai yra tiktai per grožio formą. Taigi grožis reikalingas tam, kad realizuotųsi gėris materialiniame pasaulyje, nes tik grožis gali nušviesti ir išsklaidyti negerą šio pasaulio tamsą" (6, 71). Ir tai įvyksta, nes „tik grožis įkūnija per jutimines formas tą patį idealų turinį, kuris iki šio įkūnijimo buvo vadinamas gėriu ir tiesa" (6, 70).

Iš viso to nesunku padaryti išvadą, kad dieviškai-materialusis procesas suponuoja istorinį procesą. Kad tuo įsitikintume, pakanka prisiminti Solovjovo teiginį, jog „žmonija yra kaip tik ta aukščiausia forma, per kurią ir kurioje visa, kas egzistuoja, tampa absoliutu, t. y. materialiosios gamtos sąjungos su Dievybe forma" (8, 241). Taigi Solovjovas nagrinėja istorijos procesą religijos požiūriu. „Kadangi pasaulinio proceso tikslas,— sako jis,— yra apreikšti Dievo karalystę arba tobulą dorinę tvarką, įgyvendinamą naujos žmonijos, dvasiškai atsirandančios iš Dievažmogio, tai aišku, kad prieš šią visuotinę raišką turi pirmiau eiti individuali paties Dievažmogio raiška. Kaip kad istorijos dalis iki Kristaus paruošė aplinką arba išorines sąlygas jo paties gimimui, taip jos dalis po Kristaus gimimo paruošia išorines sąlygas Jo visuotiniam apsireiškimui arba Dievo Karalystės raiškai" (7, 208). Todėl Solovjovas kategoriškai teigia, kad „Kristaus kaip Dievažmogio istorinė raiška yra glaudžiai susijusi su visu pasauliniu procesu, o paneigus šią raišką, sugriūna pasaulio sąrangos prasmė ir tikslingumas" (7, 201).

Dievažmogio Kristaus gimimas, pasak Solovjovo, kuris jį nagrinėjo dieviškosios Išminties ir pasaulio sielos susiliejimo požiūriu, nėra nesuprantamesnis ar paslaptingesnis nei pirmųjų organinės gyvybės žymių pasireiškimas

žemėje. Ir viena, ir kita jam atrodo visai natūralu ir logiškai būtina. Štai kodėl jo filosofijos sistema neišvengiamai užbaigiama religijos samprata. Ši, be kita ko, taip persunkia ir persmelkia visą jo gamtos filosofiją, kad jai būtų galima prìtaikyti — tiesa, atsitiktinai — būdingą pavadinimą: „religinis materializmas".

IV. PASAULIO SIELOS VAIDMUO ISTORIJOS RAIDOJE

1. *Realus dorinio idealo būties pagrindas*

Savo žmonijos ir gamtos metafizinėse teorijose Solovjovas tiesiogiai vadovaujasi savąja pasaulio sielos samprata. Ši įtaka mažiau juntama, kai jis nagrinėja istorijos raidą ir žmonijos dvasinę kultūrą; atspėjame tiktai slaptesnį jos poveikį bendrai Solovjovo idėjų raidai, kurioje jai nuolatos tenka vienijančio prado vaidmuo. Mums pakanka mesti skubų žvilgsnį į dorines, gnoseologines ir estetines Solovjovo idėjas bent jau todėl, kad jos padeda mums perprasti tai, ką Solovjovas supranta žodžiais „pasaulio siela".

Solovjovas visuomet laikė dorovės filosofiją savo sistemos pamatu, tad turime pradėti nuo jos.

Kaip tapsmas sudaro metafizinę būties prigimtį, taip praktinio gyvenimo prigimtis yra ne kas kita kaip tobulėjimo procesas. „Mūsų gyvenimas,— sako Solovjovas,— įgyja dorinę prasmę ir nuopelną, kai tarp jo ir tobulo Gėrio nusistovi ryšys, kuris nuolat tobulėja" (7, 479).

Žmogaus protas ir valia, būdami begalybės formos, visomis atskiromis ir santykinėmis aplinkybėmis siekia, kad realizuotųsi tai, kas yra nesantykiška ir besąlygiška. Kitaip sakant, absoliutus Gėris turi apimti viską arba turėti savyje mūsų dorinių santykių su visa kuo normą. Vaidmuo, tenkantis žmogui šiame milžiniškame darbe, nėra naujas reiškinys pasauliniame procese, nes pastarasis visuomet turėjo dorinę prasmę. „Kad pasiektų savo aukščiausiąjį tikslą arba apreikštų savo besąlygišką reikšmę, esybė turi visų pirma b ū t i, paskui ji turi būti g y v a, paskui turi būti s ą m o n i n g a, toliau — p r o t i n-

ga ir pagaliau būti tobula. Negatyvinės nebūties, *negyvumo, nesąmoningumo ir neprotingumo sąvokos* logiškai yra nesuderinamos su tobulybės sąvoka. Kiekvienos teigiamosios būties pakopos konkretus įsikūnijimas ir sudaro realiąsias visatos karalystes, vadinasi, ir žemesniosios pakopos randa savo vietą dorinėje tvarkoje kaip būtinos jos įgyvendinimo sąlygos" (8, 203—204). Taigi dorinis žmogaus tikslas gali būti tiktai tobulinimas to, ką jis randa įgimta savyje, ir visų pasaulio faktų.

Šiuo požiūriu mes galime susidurti su tuo, kas yra aukščiau už mus — absoliučiu Gėriu arba Dievu, arba su tuo, kas yra žemiau už mus, su materialiąja gamta. Iš tikrųjų mes priklausome nuo absoliuto; tam tikru atžvilgiu solidarūs su panašiais į mus ir iš esmės aukštesni už materialius kūrinius. Šie trejopi mūsų santykiai su kitomis esybėmis turi būti laikomi triviene mūsų protingo ir laisvo veikimo norma. Dorinio tobulėjimo principas iš esmės glūdi trijuose pagrindiniuose jausmuose, kurie yra būdingi žmogaus prigimčiai ir sudaro prigimtinę dorybę: drovumas, kuris apsaugo mūsų orumą nuo gyvuliškų polinkių instinkto, gailestingumas, kuris visus mus sulygina, religinis, arba pamaldumo, jausmas, kuriuo mes išpažįstame aukščiausiąjį Gėrį. Tačiau, be dorinių jausmų, žmoguje glūdi dar kitas dalykas; jis turi sąžiningą ir garbingą protą, kuris, *apibendrindamas geruosius prigimties instinktus*, kodifikuoja juos paversdamas įstatymu, tai yra suteikia jiems visuotinio ir būtino imperatyvo pavidalą.

Žemesniųjų gamtos rūmų atžvilgiu dorinis įstatymas reikalauja iš mūsų įveikti jausmų polinkius ir kovoti su kūnu. Jis įsikiša į mūsų santykius su kitais žmonėmis, suteikdamas gailesčio ir simpatijos jausmui teisybės pavidalą. Pagaliau Dievo atžvilgiu jis reiškiasi kaip jo įstatymų leidžiamoji valia.

Žmogiškojo individo asmeninio gyvenimo nepakanka tam, kad būtų įvykdyti pagal prigimtį ir pagal įstatymą dorinio principo reikalavimai, pirmiausia todėl, kad žmogus nėra visiškai izoliuotas individas, ir dar todėl, kad izoliacijos, išskirtinumo ir absoliutaus asmeniškumo bū-

sena neatitinka dorinio tobulybės idealo. Taigi tobulėjimo procesas yra kolektyvinis procesas, kuris pasireiškia žmonių kolektyve, tai yra šeimoje, tautoje, žmonijoje. Šios trys kolektyvinės būties formos papildo viena kitą ir veda į tobulybę: „Šeima tobulėja sudvasindama ir įamžindama asmeninės praeities prasmę doriniame santykyje su protėviais, asmeninės dabarties prasmę — teisėtose vedybose, o asmeninės ateities prasmę — naujų kartų auklėjime. Tauta tobulėja gilindama ir tobulindama savo prigimtinį solidarumą su kitomis tautomis dorinio bendravimo atžvilgiu. Žmonija tobulėja kurdama gėrį bendromis religinės, politinės ir socialinės kultūros formomis, vis labiau ir labiau atspindinčiomis galutinį tikslą — paruošti žmoniją besąlygiškai dorinei tvarkai arba Dievo Karalystei. Bažnyčioje organizuojasi religinis gėris, arba pamaldumas, ji turi nuolat tobulinti savo žmogiškąją pusę, kad ši vis labiau ir labiau atitiktų Dieviškąją pusę. Valstybėje organizuojasi tarpžmogiškasis gėris, arba teisingasis gailestis, ji tobulėja plėsdama teisingumą ir malonę prieš savivalę bei prievartą tautos viduje bei tarp kitų tautų. Pagaliau fizinis gėris, arba dorinis žmogaus santykis su materialine gamta, organizuojasi ekonominėje sąjungoje, kurios tobulybė yra ne daiktų kaupimas, o materijos sudvasinimas kaip normalios ir amžinos fizinės būties sąlyga" (7, 482).

Baigdamas Solovjovas prieina išvadą, kad Gėrio tobulybė yra ne kas kita kaip meilės organizavimas — nors ir trivienės, tačiau visuomet tos pačios, kurią žmogus nukreipia aukštyn, į absoliutą, kurią jis skleidžia savo artimiesiems ir kurią jis nuleidžia iki materialiosios prigimties (7, 483).

Šiuos visus procesus turi išdėstyti moralinė filosofija, kurios tikslas yra „parodyti gėryje tiesą, tai yra parodyti tiesą kaip vienintelį teisingą kelią, tiesų gyvenimo kelią į viską ir iki galo visiems tiems, kurie jį pasirinks" (7, 1). Štai kodėl Solovjovas vadina savo moralinę filosofiją „Gėrio pateisinimu".

Pripažindamas moralinės filosofijos savarankiškumą jos pačios srityje, jis mano, kad ši sritis yra vidujai susi-

jusi su įvairiais teorinės filosofijos objektais. Moralinėje filosofijoje pateisinę būtent Gėrį, teorinėje filosofijoje turime pateisinti Gėrį kaip T i e s ą" (7, 484).

Solovjovo moralinėje filosofijoje be vargo atpažįstame pagrindinius jo metafizikos bruožus, aptiktus ankstesniuose skyriuose. Toji galutinė būsena, į kurią linksta pasaulis nuolatinio tapsmo procese ir kuri yra taip pat moralinio tobulėjimo proceso tikslas, yra ne kas kita kaip tiesa arba teigiama visa ko vienybė, praktiškai įgyvendinama pasaulyje. „Gėrio pateisinime" šią r e a l i z u o t ą i r a b s o l i u č i a i g e i d ž i a m ą visa ko vienybę Solovjovas vadina Dievo Karalyste ar viešpatija, kurios materialusis pagrindas yra gamta, visuotinė forma — žmonija, o absoliutus turinys — Dievybė. Taigi Solovjovas nepasitenkina apibrėždamas gamtinius doros principų pagrindus arba jų formalius imperatyvus; jis nustato dar ir teigiamąjį dorinės veiklos tikslą. Bet tuomet būtina įrodyti, kad Gėris taip pat yra Tiesa, nes tam, kad apibrėžtum dorinės veiklos tikslą, turi būti tikras, kad jis gali būti pasiektas ir realizuotas šiame pasaulyje. „Šio tikslo įgyvendinimo galimybė,— teigia Solovjovas,— aišku, priklauso ne nuo jo vidinės vertės ar nuo to, kas yra daugiau ar mažiau pageidautina, bet nuo objektyvių esybės dėsnių, kurie yra ne etikos ar praktinės filosofijos, bet grynai teorinės filosofijos tikslas" (2, 184).

Tačiau dorinės veiklos galutinis tikslas Solovjovo teorinėje filosofijoje iškyla kaip visiškai pasiekiamas dėl pasaulio sielos sampratos. Ja remdamasis, jis aiškina pirminį blogio šaltinį pasaulyje ir pasaulio netobulybes. Kartu ji padeda suteikti prasmę pasaulinio proceso visumai; ji teigia, kad dorinis idealas yra realiai galimas dėl pasaulio sielos ir dieviškosios Išminties pilnutinės vienybės realizavimo. Taigi ne tiktai žmogaus dvasios esmė, bet ir materialioji prigimtis, įeinanti į dorinę tvarką, kad pagaliau pasiektų amžinąją palaimą tobulos būties vienybėje su absoliutu. Štai ir visa Solovjovo pasaulio sielos teorijos reikšmė dorinei žmonijos būčiai.

Pasaulio sielos idėja nėra svetima ir Solovjovo gnoseologijai. Būdama reali mūsų pasaulio vienybė ir tiltas tarp šio pasaulio bei dieviškosios Išminties, pasaulio siela yra būtina sąlyga tam, kad tarp pažinimo subjekto ir objekto nusistovėtų adekvatūs santykiai.

Žinome, kad tiesa yra visavienė esybė. Kaip esybė, ji turi absoliutų protą viso to, kas egzistuoja. „Protas, arba daiktų esmė (*ratio*, λογος), yra ne kas kita, kaip tarpusavio visa ko santykis vienybėje. Toks abipusis santykis suponuoja santykio narius, tai yra daiktų, arba esybių, daugį. Taigi atsiranda daugelis narių ir jų tarpusavio santykis, arba tas vieningas ryšys, kuris daro dalių daugį visybės visuma ir kuris yra tikrasis protas (r a t i o), tiesioginė vienio išraiška" (2, 282—283).

Tačiau daugis ir vienis nekoegzistuoja tiesoje atskirai vienas nuo kito taip, kad pirmasis būtų realiai padalintas savyje, o antrasis būtų tik tuščia forma. Priešingai, daugialypė tikrovė yra vidujai susijusi su racionalumu, arba vieningu protu.

Tai leidžia Solovjovui padaryti šią įdomią išvadą: „Mūsų subjektas savo tiesoje, tai yra kaip kažkas, kas tikrai egzistuoja, turi savyje nenutrūkstamai tarpusavyje susijusius realų daugiapradį, kuris čia, subjektyviame gyvenime, reiškiasi per pojūčių daugį, ir proto pradą kaip mąstančio proto vienybę. O kadangi tiesoje, visa ko vienybėje, kiekvienas yra nenutrūkstamai susijęs su viskuo, tai ir mūsų subjektas savo tikroje būtyje nėra priešpriešinamas viskam; bet yra ir pažįsta save nenutrūkstamai susijusį su viskuo, pažįsta save viskame, o per tai ir tuo pačiu ir viską savyje. Realusis jo pradas, jo pojūčiai yra tiktai organiška dalis visuotinės tikrovės, o jo protas — tiktai visuotinės daiktų prasmės išraiška (του λογου των οντων, του καθολικου λογου [24]) (2, 283).

Atitrauktos pažinimo teorijos nagrinėja pažinimo subjektą atskirtą nuo visko, kas egzistuoja už jo matomos būties, nors iš tikrųjų jis ir nėra toks atskiras. Todėl tarp jo ir kito pasaulio iškyla siena. Jei daiktai yra absoliu-

čiai už pažįstančiojo subjekto ribų, šis negali rasti jų savyje, savo sąmonėje. Taigi kiekvienas subjekto pažinimas, neperžengiantis jo vidinės esybės ribų, gali turėti tiktai grynai subjektyvią reikšmę. Realus šio pažinimo pradas, pojūčiai, yra ne kas kita kaip subjekto juslumo būsenos, o jo racionalusis pradas, protas, yra ne kas kita kaip subjektyvi forma, beje, visiškai tuščia. Pojūtis tampa faktu, o protas — forma. Be to, vienas ir kitas egzistuoja tiktai patys sau, be objektyvaus ryšio, nes „kokio nors fakto racionalumas yra tiktai jo santykis su viskuo, t. y. jo vienybė su viskuo; norint suprasti kokios nors tikrovės, kokio nors fakto prasmę arba priežastį, reikia suvokti šį faktą, šią tikrovę santykyje su viskuo, jo visa ko vienybėje" (2, 284). Net jei pažinimo akte subjektas užmezga kokį nors ryšį tarp savo proto formų ir to, kas yra jo jutimų *materija* — *vis dėlto tai yra tik jo sąmonės atliekamas sintezės veiksmas*, kuris jo neišveda iš subjektyvios būties. „Taigi,— daro išvadą Solovjovas,— atskirdami pažįstantį subjektą ir besąlygiškai priešpriešindami jį pažinimo objektui, mes prarandame tikrojo pažinimo galimybę: nei subjektyvūs pojūčiai, nei subjektyvios sąvokos, nei subjektyvus jų ryšys mums nepateikia tiesos, kuriai reikalinga objektyvi tikrovė, susijusi su visuotinybe" (2, 285). Tai leidžia Solovjovui tiksliai iškelti problemą: „Jei faktinė tikrovė ir protinė forma negali būti realiai sujungtos viename pažinimo subjekte, tai aišku, kad jos turi būti sujungtos pačiame pažinimo objekte, tai yra esybėje. Kitaip sakant, kad visa ko vienybė būtų tikra tiesa, ji turi būti visavienybė viso to, kas egzistuoja, t. y. reali arba absoliuti visa ko vienybė" (2, 285—286).

Taigi Solovjovas mano, kad „tikrasis pažinimas pirmiausia yra esybės pažinimas" (2, 286). Dabar lieka sužinoti, kuria prasme ir kaip tikroji esybė yra pažįstama kiekvieno konkretaus pažinimo atveju.

Būdamas ištikimas savo dviejų absoliutų sampratai, Solovjovas skiria ne tik dvi būties tvarkas, bet ir dvi pažinimo tvarkas: „viena vertus, loginę ir metafizinę tvarką, kurioje išeities taškas *(prius)* yra ir tai, k a s y r a, ki-

taip tariant, absoliutas, o kita vertus — genetinę reiškinių prigimties kilmės tvarką, kurioje pirmasis duomuo *(prius)* yra tai, k o n ė r a iš esmės, tai, iš ko visa kas atsiranda, kitaip sakant, neabsoliutas, daugis arba atskirybė. Tai, kas metafizinėje tvarkoje yra pirma, genetinėje reiškinių tvarkoje tampa paskutinis. Absoliutas, kuris yra pirmas savo esme, t a m p a paskutinis procese, laike. Aišku, kad genetinė tvarka, kurioje absoliutas tampa, suponuoja metafizinę tvarką, kurioje šis absoliutas jau yra. Jei absoliutas tampa žmoguje, tai aišku, *kad jis turi būti už žmogaus ribų, nes kitaip nebūtų* nieko, kas turėtų tapti" (2, 307). Nesunku suprasti, kad genetinėje tvarkoje objektas gali būti tikrai pažintas kaip realus tiktai tuomet, jei loginis ryšys susieja jį su metafizine tvarka. Solovjovo sistema sutinka su šia būtinybe dėl organinio ryšio, kurį jis pripažįsta esant tarp trijų metafizikos kategorijų: esybės, esmės ir būties, kur vidurinysis terminas, esmė, yra sykiu jungiamasis narys.

Solovjovas sako, kad, „kiekvieną kartą realiai pažindami objektą pažįstame jį trejopai: pirma, kaip santykinai realų savo faktiniu poveikiu mūsų arba savo realaus apsireiškimo atžvilgiu, antra, kaip santykinai idealų savo proto santykiais su visa kuo, pagaliau trečia, kaip tikrą esybę. Mes j u n t a m e tam tikrą objekto veikimą, s u v o k i a m e bendrąsias jo savybes ir t i k i m e jį savastingai arba besąlygiškai esant" (2, 308). „Toji besąlygiška esatis, kurios mes negalime suvokti nei savo pojūčiais, nei protu, kuri negali būti nei empirinio, nei racionalaus pažinimo objektu, tačiau kuri šį pažinimą lemia, be abejo, yra objektas ypatingo, trečio pažinimo, kurį tiksliau būtų vadinti tikėjimu" (2, 309).

„Kiekvienas pažinimas,— sako Solovjovas,— yra tam tikra pažįstančiojo sąjunga su pažinimo objektu" (2, 313). Metafizinio tikėjimo akte subjektas yra organiškai susijęs su pažinimo objektu teigiamojoje visa ko vienybėje. Todėl „jei pažįstančiajam, kaip empiriniam ir jusliniam *subjektui, objektas tėra vien pojūčių faktas*, jei tam pačiam subjektui, protingai esybei, objektas yra proto sąvoka, tai subjektui, kaip besąlygiškai esybei, objektas taip pat suvokiamas kaip besąlygiškai esantis" (2, 312).

„Taigi mes apskritai pažįstame objektą arba bendraujame su juo dviem būdais: išoriškai, per mūsų reiškinių atskirumo individualybę (tai dvejopas santykinis pažinimas, t. y. empirinis ir racionalus), ir iš vidaus, per mūsų absoliučią esybę, vidujai susijusią su pažinimo objektu (tai besąlygiškas, mistinis pažinimas). Šį dvejopą pažinimą arba dvejopą mūsų ryšį su objektais galima paaiškinti tokiu palyginimu. To paties medžio šakos kryžiuojasi ir pinasi tarpusavyje, šakos ir lapai liečiasi savo paviršiais — toks yra išorinis arba santykinis pažinimas. Tačiau, be šio išorinio santykio, tie patys lapai ir šakos yra susiję tarpusavyje dar ir vidujai — savo bendru liemeniu ir šaknimis, iš kurių jie visi vienodai gauna gyvybės syvus — toks yra mistinis pažinimas arba tikėjimas" (2, 314).

Tikėjimo dėka mes visiškai tvirtai galime teigti, kad yra tam tikras savarankiškas objektas, kad yra kažkas šalia mūsų subjektyvių sąmonės būsenų. Šis įsitikinimas atitinka gilų ir vidujinį objekto apibrėžimą, jo kaip tikros esybės apibrėžimą, apibrėžimą, kuris negali būti visiškai pritaikytas jokiam kitam dalykui ir jokiam santykiui, bet visuomet ir visuose savo santykiuose lieka savyje *(an sich)* (2, 322).

Tačiau Solovjovas neapriboja mistinio pažinimo vien tikėjimo aktu arba metafizinės tvarkos pažinimu. Jis pripažįsta metafizinę vaizduotę ir psichinę kūrybą esant realiu arba objektyviu pažinimu. Metafizinės vaizduotės dėka „mes stebime protu arba įsivaizduojame objekto idėją, vieningą ir nekintamą, atsakančią į klausimą, k a s y r a objektas. Šią mūsų vaizduotę, arba racionalią kontempliaciją, atitinka pačiame objekte jo antrasis esminis apibrėžimas, pasak kurio jis yra tam tikra esmė arba idėja, tapati pačiai sau ir todėl nekintama visose išorinėse objekto būsenose ir santykiuose" (2, 322). Taigi metafizinį objekto vaizdinį subjektas gali gauti per suvokiamos subjekto esmės, jo idėjos ir atitinkamos esmės arba objekto idėjos (subsistuojančios idėjos) tarpusavio sąveiką. Šį metafizinį vaizdinį reikia skirti nuo psichologinio vaizdinio, kuris suponuoja realius pojūčius prigimtinėje srityje ir yra jų nulemtas.

Trečiajame objektyvaus pažinimo tarpsnyje pereiname nuo metafizinio vaizdinio prie psichologinio, „įkūnydami jį mūsų patyrimo duomenyse, mūsų pojūčiuose pagal santykines savybes, ir šitaip suteikdami objektui fenomenalinę būtį, verčiame jį pasireikšti kokioje nors gamtos srityje. Be tokios apraiškos, arba idėjos įkūnijimo pojūčiuose, pastarieji, kaip žinome, neturėtų jokios objektyvios reikšmės ir nevaizduotų jokio objekto, antra vertus, pati idėja neturėtų jokio realumo mūsų prigimtinėje sąmonėje, likdama vien tiktai metafizinės esmės gelmėje" (2, 323—324). Šį tretįjį mūsų pažinimo tarpsnį atitinka pačiame objekte esantis trečiasis pagrindinis jo būties kaip prigimtinio reiškinio apibrėžimas. Be šio apibrėžimo objektas nebūtų visiškai tikras.

Taigi pagal Solovjovo gnoseologiją „tikrasis objekto pažinimas (objektyvus pažinimas) apibūdinamas trejopai: pirma, kaip t i k ė j i m a s besąlygišku objekto buvimu, antra, kaip jo esmės kontempliacija arba jo idėjos v a i z d i n y s, pagaliau trečia, kaip šios idėjos k ū r y b i n i s įkūnijimas arba realizavimas mūsų prigimtinės juslinės sąmonės esamuose pojūčiuose arba empirinėse duotybėse" (2, 324).

Šitaip Solovjovas supranta tikrą ir objektyvų pažinimą metafizinėje tvarkoje. Tikrovėje, tai yra genetinėje ar prigimtinėje tvarkoje, viskas yra priešingai. Jau žinome, kad tai, kas metafiziškai yra pirma, fiziškai yra paskiausia, kitaip sakant, kad tai, kas logiškai yra *„prius"*, genetiškai pasirodo kaip *„posterius"* [25] (2, 323). „Jei vidinis subjekto ryšys su visa kuo, kas egzistuoja reiškiasi tuo esminiu aktu, kurį mes aptinkame savo sąmonėje kaip trilypį tikėjimo, vaizduotės ir kūrybos aktą, tai išorinis subjekto santykis su pažinimo objektu reiškiasi mūsų jusliniu patyrimu, kuriame suvokiame išorinį daugį grynai loginiu, racionaliu mąstymu, leidžiančiu mums pažinti išorinę (neigiamąją) vienybę. Jei vidujinis visa ko ryšys (visa ko vienybė) yra tiesa, tai jusliniame patyrime ši tiesa jau yra prarasta, kadangi čia visi objektai yra vienas kitam išoriniai. Loginiame mąstyme siekiama atstatyti sąmonėje šią visa ko vienybę, prarastą tikrovėje.

Tačiau aišku, kad pats savaime šis mąstymas gali atkurti tiktai tiesos formą, nes visas turinys čia priklauso tikrovei, o tikrovė čia yra iškreipta" (2, 327). Kartu Solovjovas kategoriškai teigia, kad „pažinimo tiesą apibrėžia objekto tiesa" (2, 324). Todėl, pasak jo, racionalus mąstymas, kuris duoda tiktai tiesos formą, savo turinį turi rasti esminiame ir teigiamajame pažinime, kurį užtikrina tikėjimas ir idealinė kontempliacija. Kitaip sakant, mistinis ir dieviškasis žmogaus pradas suteikia jam, kaip protingai būtybei, tikrąją ir teigiamąją prasmę.

„Išorinis pažinimas,— sako Solovjovas,— negali mums nieko pasakyti apie patį objektą. Nei mūsų pojūčiai, nei mūsų mintys negali mums liudyti objektyvios tiesos. Tam, kad mūsų prigimtinis pažinimas, mūsų patyrimas ir mūsų intelektualinė intuicija turėtų tikrą objektyvią reikšmę, jie turi būti susieti su tuo mistiniu pažinimu, kuris suvokia ne išorinius objekto santykius, bet patį objektą, vidujai susietą su mumis. Kita vertus, ir mistiniam pažinimui reikalingas prigimtinis pažinimas, nes pats savaime jis neįtikina mūsų prigimtinės sąmonės, o antra, pats vienas be prigimtinio ir racionalaus prado jis nėra visiškas, nes išreiškia tik objekto besąlygišką būtį ir besąlygišką esmę, neišreikšdamas jo aktualios arba fenomenalinės būties, jo apraiškos arba būties kitam, kurią aptinkame tiktai prigimtinėje srityje. Taigi jei prigimtiniam pažinimui reikia mistinio, kad jis būtų teisingas, tai mistiniam pažinimui reikia prigimtinio, kad jis būtų visiškai tikras. Taigi visa tiesa atsiveria mums tiktai teisingoje šių pradų sintezėje, būtent taip, kad mistinis, dieviškasis pradas (daiktų esmės pažinimas) būtų realizuojamas prigimtiniame pradė arba išoriniame patyrime, kaip reiškinių pažinime, tarpininkaujant racionaliam mąstymui, kaip bendrų galimų santykių tarp objektų pažinimui" (2, 328).

Vis dėlto mūsų kasdieniame pažinime, tiek empiriniame, tiek racionaliame, mistinis pradas slypi tiktai potenciališkai latentinėje būklėje, ir jis negali būti atskleistas tiktai filosofinės analizės, kurios prigimtį išdėstėme anksčiau, būdu. „Taigi, sako Solovjovas,— tikram pažinimui

būtina mistinio ir prigimtinio pradų sintezė, tarpininkaujant racionaliam pradui, yra ne sąmonės duomuo, o proto uždavinys, kuriam atlikti sąmonė pateikia tiktai paskirus ir dažnai neaiškius duomenis" (2, 329). Smulkiau aiškindamas šio uždavinio prigimtį, Solovjovas rašo: „Jei be mistinio pažinimo protas ir patyrimas neturi tiesos, tai pati tiesa be proto ir patyrimo nėra nei visiška, nei tikra. Todėl jei realizmas ir racionalizmas, tai yra realaus patyrimo arba racionalaus mąstymo išskirtinis teigimas, pažinimo srityje yra atitraukti vienpusiški pradai, duodantys tik neigiamas išdavas, tai lygiai taip pat atitrauktas, vienpusiškas yra ir išskirtinis religinio prado teigimas pažinimo srityje. Jei tiesos negalima apibūdinti vien tik kaip proto minties, jei jos negalima apibūdinti vien tik kaip patyrimo fakto, tai lygiai taip pat jos negalima apibūdinti ir vien tik kaip tikėjimo dogmos. Tiesa savo prigimtimi turi būti ir viena, ir kita, ir trečia" (2, 331).

Tam, kad pažintume visuminę tiesą, turime sutvarkyti mūsų pažinimą taip, kad „suteiktume religinei tiesai laisvo ir racionalaus mąstymo formą ir įgyvendintume ją patirtinio mokslo duomenyse, glaudžiai susietume teologiją su filosofija ir mokslu ir šitaip visą tikro pažinimo sritį paverstume tobula mokslinės teosofijos sistema" (2, 332).

Pagaliau tam, kad pažintume tiesą, turime gyventi tiesoje. Iš tikrųjų, „jei mūsų pažinimo prigimtinis (empirinis) ir protinis pradas turi būti vidujai susiję su mistiniu jo pradu, kuris turi juose ir per juos realizuotis, tai toks šių pradų ryšys gali būti pasiektas tiktai tuomet, kai dieviškasis pradas atranda prigimtiniuose mūsų žmogiškosios būties praduose tinkamą terpę" (2, 333).

Paskui Solovjovas pereina nuo žinojimo prie meno. Šis perėjimas yra visai natūralus. „Tiesa,— sako jis,— amžinai yra Dievuje. Bet kadangi mumyse nėra Dievo, mes gyvename ne tiesoje: melagingas yra ne tik mūsų pažinimas, melaginga yra pati mūsų būtis, mūsų tikrovė. Taigi teisingam pažinimo sutvarkymui reikalingas tikrovės sutvarkymas. O tai jau yra ne pažinimo kaip receptyvinio galimumo, bet kaip pro-

duktyvaus mąstymo arba kūrybos galimumo uždavinys" (2, 333).

Tokia bendrais bruožais yra Solovjovo gnoseologija pirmuoju jo filosofinės veiklos laikotarpiu, kai jis beveik tapatino pasaulio sielą su dieviškąja Išmintimi. Šis tapatinimas juntamas pirmojoje jo gnoseologijos sistemoje. *Iš tikrųjų, ji visa paremta idėja, kad pažinimo subjektas* yra absoliuti substancija, apsireiškianti per tiesioginės sąmonės duomenis. Vėliau, kai Solovjovas tiksliau atskyrė dieviškosios Išminties ir pasaulio sielos sąvokas ir labiau išplėtojo žmogiškojo asmens „tapsmo" sąvoką, jis drąsiai atsisakė savo pirmojo požiūrio ir pripažino, jog tiesioginės sąmonės, kad ir kokia įtikinama ji būtų, *nepakanka realaus subjekto būčiai įrodyti. Dabar Solovjo*vas mano, kad mąstymo subjektas yra fenomenalinis faktas, toks pat realus, kaip ir kiekviena kita sąmonės būsena. Bet jei mes suvokiame, kad esame mūsų psichinių arba jausminių būsenų subjektai, tai nereiškia, kad suvokiame esą jų substancijos. Ir nors daugelis filosofų neatsisakė šio teiginio, Solovjovo požiūriu, jie klydo perkeldami į filosofiją savo dogmatišką tikėjimą izoliuota ir visuomet vienoda individualių esybių būtimi.

Štai absoliučiai įtikinantys ir neginčytini duomenys, kurie turi, pasak Solovjovo, būti išeities taškas sprendžiant gnoseologijos problemą. „Filosofijos pradžia yra,— sako jis,— trilypis įtikinamumas. Pirma, įtikinamos yra būtent sąmonės subjektyvios būsenos; jos yra psichinė kiekvienos filosofijos m a t e r i j a. Antra, įtikinama yra bendra loginė mąstymo f o r m a (nepriklausomai nuo jo turinio). Trečia, įtikinamas yra filosofinis u ž m o j i s arba ryžtas pažinti pačią tiesą kaip filosofinės veiklos gyvas pradas, kaip reali, apibrėžta forma, puoselėjanti savyje savo besąlygiško turinio daigą ar sėklą. Šis trejopas įtikinamumas yra vieningas: pirmasis jo aspektas būdingas ir kitiem dviem: iš tiesų formalus racionalumas, mąstymas apskritai ir besąlygiško mąstymo arba tiesos pažinimo užmojis pirmiausia yra sąmonės faktai, tiesiogiai įtikinami. Tačiau loginis mąstymas pats savaime prideda prie šio subjektyvaus įtikinamumo visuotinį ir objektyvų kiekvienos savo apraiškos reikšmingumą (for-

malų racionalumą), o filosofinis užmojis prie subjektyvaus įtikinamumo ir prie objekto (pačios tiesos arba besąlygiškumo sąvokos) prideda tą ryžtą arba valios aktą. Čia valia atsiduoda savo objektui, kuris yra veiklusis judėjimo pradas ir verčia mąstymą tapti tiesos protu. Taigi reikia skirti tris pažinimo subjektus: empirinį, loginį ir grynai filosofinį subjektą" (8, 219—220).

Taigi Solovjovas atpalaiduoja filosofinį subjektą nuo bet kokio dogmatinio bagažo ir apibrėžia jį kaip tampantį tiesos protą. Tai reiškia, kad filosofinis subjektas, būdamas gyva tiesos forma, turi rūpintis ne pačiu savimi, bet savo būsimuoju absoliučiu turiniu. Kadangi jam skirta būti tiesos protu, jis turi būti apibūdintas ne pats savyje, bet savo absoliučiame turinyje. „Delfų maksima,— sako Solovjovas,— būdama garbingumo, o ne bjauraus melo išraiška, negalėjo siekti pažinti save kaip empirinį chaosą arba kaip loginę atotrauką. Ji turėjo nurodyti trečiąjį subjektą, kitaip sakant, filosofinį. O pastarąjį apibūdina ne empirinis įvairumas ir ne loginis tuštumas, bet besąlygiškas turinys kaip protas, tampantis tiesa. Taigi pažink save — reiškia pažink tiesą. Γνωθι σεαυτον, γνωθι την αληθειαν [26] (8, 221).

Plėtodamas šias idėjas, Solovjovas pradeda iš naujo rašyti savo „Teorinę filosofiją". Mirtis, kaip jau sakėme, sulaužė jo plunksną anksčiau, nei jis galėjo tai padaryti. Nežinome, kaip būtų toliau vykusi jo idėjų raida. Aišku tik tai, kad jis niekuomet nebūtų kitaip suvokęs tiesos. Absoliuti ir reali visa ko vienybė niekuomet nebūtų nustojusi būti mintimi, įkvepiančia jo filosofinį darbą.

Jis taip pat nebūtų nustojęs laikyti žmogiškąjį pažinimą energetiniu procesu. Ko gero, būtų net pagilinęs ir išplėtęs šį požiūrį, kaip rodo jo pateiktas filosofinio subjekto apibrėžimas: protas, tampantis tiesa. Tiesa, kuri egzistuoja metafizinėje tvarkoje, genetinėje tvarkoje jam atrodo realizuojama laipsniško formavimosi procese. Todėl reikia būtinai pripažinti du absoliutus: vieną — esantį, kitą — tampantį. Tampantis absoliutas dabar laikomas pasaulio siela, kuri, be abejo, turi užimti pirmaujančią vietą naujojoje teorinėje filosofijoje ir išspręsti (tai žinome iš jo paties) laisvės ir blogio problemą. Ir iš tiesų,

jis visuomet kėlė ir sprendė šią problemą remdamasis savo pasaulio sielos samprata.

Žodžiu, viskas verčia manyti, kad naujoji Solovjovo teorinė filosofija turi patikrinti ir pateisinti jo pirmąją idėją, gana nevykusiai išreikštą tokia formule: „Tikroji būtis priklauso dviem neatskiriamai susijusiems tarpusavyje ir vienas kitą lemiantiems absoliutams: esančiam absoliutui (Dievui) ir tampančiam absoliutui (žmogui), ir gryna tiesa gali būti išreikšta žodžiu „Dievažmonija", nes tiktai žmoguje antrasis absoliutas — pasaulio siela — efektyviai realizuoja abu savo pradus" (2, 306).

Tai reiškia, kad tiesa yra pažįstama tik tiek, kiek ji realizuojasi pasaulyje. Šio realizavimosi laipsnis priklauso nuo pasaulio sielos ir dieviškosios Išminties vienybės. Žmogus, kaip sąmoninga tampančio absoliuto, arba pasaulio sielos, išraiška, yra besiformuojanti tiesos priežastis, nes atsisakydamas ribotos ir išskirtinės asmenybės ir vadovaudamasis principais, kurie viršija jo individualybę, jis pakyla iki pačios tiesos srities.

Ko gero, nepakenks atkreipti dėmesį į tai, kad kitas rusų filosofas, kunigaikštis Sergejus Trubeckojus, beje, patyręs Solovjovo įtaką, tapatino transcendentinį visuotinės sąmonės jusliškumo subjektą su pasaulio siela (10, 1, 266).

3. *Juslinis kosminio meno pagrindas*

Vienas pagrindinių Solovjovo filosofijos principų teigia, jog tarp gėrio, tiesos ir grožio egzistuoja vidinė bei organinė vienybė. „Jei doros srityje (valiai) visa ko vienybė yra absoliutus gėris, jei pažinimo srityje (protui) ji yra absoliuti tiesa, tai visa ko vienybės įgyvendinimas išorinėje tikrovėje, jos realizavimas arba įkūnijimas juntamos materialiosios būties srityje yra absoliutus grožis" (2, 335).

Šitaip Solovjovas apibrėžia grožį kaip įkūnytą idėją, suprasdamas „idėją" kaip idealios formos būtį arba kaip teigiamąją visa ko vienybę, kurioje pastebima laisva dalių nepriklausomybė ir tobula visa ko vienybė (6, 39—40). Šiuo požiūriu pasaulinis procesas, chaoso virtimas

kosmosu yra progresyvus gėrio ir tiesos realizavimas idealiomis juslinio grožio formomis. Chaosas ne tik neturi grožio, jis stokoja dar ir tiesos, be to, jo esmė yra nepažini. Pagaliau jis yra svetimas gėriui, kadangi yra nesuderinamas su meile. Grožis reiškiasi pasaulyje tiek, kiek pasaulio siela išplečia savo įtaką chaosui, paklusdama dieviškajam Logui. Pažiūrėkime, kaip Solovjovas aprašo grožio atsiradimą gamtoje: „Chaosas, tai yra neigiamoji begalybė, žiojėjanti beprotybės ir beformiškumo bedugnė, demoniški proveržiai, pasireiškiantys prieš viską, kas teigiama ir normalu,— štai visa pasaulio sielos esmė ir pasaulio tvarkos pagrindas. Kosminis procesas įveda šią chaoso stichiją į visuotinės tvarkos ribas, pajungia ją proto dėsniams, pamažu įkūnydamas joje idealų būties turinį, suteikdamas šiam laukiniam gyvenimui prasmę ir grožį. Bet ir įvestas į pasaulio tvarkos ribas, chaosas reiškiasi maištingais judesiais ir proveržiais. Šis chaoso ir racionalaus prado dalyvavimas būties gelmėse suteikia skirtingiems gamtos reiškiniams tą laisvę ir jėgą, be kurių nebūtų nei paties gyvenimo, nei grožio. Gyvybė ir grožis gamtoje — tai šviesos kova ir triumfas prieš tamsą, bet ji būtinai suponuoja, kad tamsa yra reali jėga. Ir grožiui visiškai nereikia, kad, pasaulio darnai triumfuojant, tamsi jėga būtų sunaikinta; pakanka, kad šviesusis pradas ją apvaldytų, pajungtų sau, tam tikru laipsniu įsikūnytų joje, apribodamas, bet nepanaikindamas jos laisvės ir pasipriešinimo" (7, 472).

Nesunku suprasti, kad, pasak Solovjovo, grožis egzistuoja gamtoje kaip visiškai objektyvus faktas. „Jei apskritai,— sako jis,— grožis gamtoje yra objektyvus dalykas, jis privalo turėti ir tam tikrą ontologinį pagrindą, turi būti vienos absoliučiai objektyvios idėjos juslinis įsikūnijimas skirtingose pakopose ir skirtingais būdais" (6, 68). Tai reiškia, kad grožis, kuris genetiškai reiškiasi visuotinio tapsmo procese, amžinai turi egzistuoti metafizinėje tvarkoje. Tačiau kaip visavienė absoliuti idėja gali būti laikoma amžinojo grožio forma? Į šį klausimą Solovjovas atsako išdėstydamas savo sampratą „amžinojo moteriškumo" *(das ewig Weibliche)*, kuris iš esmės yra ne kas kita kaip Dieviškoji Išmintis, stebima, taip sakant, metafizi-

nio jausmo požiūriu. „Dievas,— sako Solovjovas,— būdamas vieningas ir išsiskirdamas iš visa kita, tai yra iš visko, kas nėra jis pats, sujungia visą tai su savimi, įsivaizduodamas visa tai kartu ir absoliučiai tobula forma, taigi kaip vieninga. Ši kita vienybė, visiškai skirtinga, nors ir neatskirta nuo pirminės Dievo vienybės, yra pasyvi, moteriška vienybė Dievo atžvilgiu, nes čia amžinoji tuštuma (grynoji potencija) yra pripildoma dieviškojo gyvenimo pilnatvės. Tačiau jeigu šio amžinojo moteriškumo pagrindą sudaro grynoji nebūtis, tai Dievui toji nebūtis yra paslėpta iš Dievybės perimtos absoliučios tobulybės paveikslo. Mums ši tobulybė dar tik realizuojasi, o Dievui ji yra jau reali tiesoje. Ta ideali vienybė, į kurią veržiasi mūsų pasaulis ir kuri yra kosminio bei istorinio procesų tikslas, negali būti subjektyvi tiktai kieno nors sąvoka (iš tikrųjų, kieno gi?), ji yra iš tiesų amžinasis Dievo meilės objektas kaip jo amžinasis kitas" (6, 404).

„Dievui,— tęsia Solovjovas.— Jo kitas (tai yra visata) nuo amžių yra įgavęs tobulo moteriškumo pavidalą, bet Dievas nori, kad šis pavidalas egzistuotų ne tik jam, bet realizuotųsi ir įsikūnytų kiekvienoje individualioje esybėje, galinčioje su juo susijungti. Tokios realizacijos ir įsikūnijimo siekia ir patsai amžinasis moteriškumas, kuris ne tik nėra inertiškas paveikslas Dievo prote, bet ir gyva dvasinė esybė, turinti jėgų ir veiksmų pilnatvę. Visas pasaulinis ir istorinis procesas tėra jos realizavimosi ir įsikūnijimo procesas didžiojoje formų ir pakopų įvairovėje" (6, 405).

Žodžiu, dieviškosios idėjos įsikūnijimas prigimtinio pasaulio formomis, amžinojo moteriškumo realizavimas pasaulyje sukuria tą materialių objektų savybę, kuri mums leidžia patirti estetinį grožio jausmą.

Kad grožis būtų laikomas objektyvia daiktų savybe, reikia, kad pati gamta įvykdytų vieną sąlygą: ši pasaulio siela turi klusniai atsiduoti kūrybiniams dieviškojo žodžio akstinams. Šiuo požiūriu pasaulio sielą Solovjovas laiko didžiuoju kosminiu menininku, o pasaulinį procesą — visuotiniu menu. Iš čia ir grožis, ir menas įgauna savo prasmę ir reikšmę žmonijai, kadangi žmogaus kūrybinė veik-

la,— ir dvasinė, ir materiali,— yra ne kas kita kaip pasikeitimas arba pakeitimas viduje jėgų, kurias gamta valdo iš išorės (6, 418).

Solovjovas taip pat mano, kad žmogaus menas nėra atsitiktinis ir nenaudingas dalykas pasauliniame procese, bet atvirkščiai — yra esminė šio proceso dalis. „Menas yra skirtas ne menui,— sako Solovjovas,— bet realizavimui tos gyvenimo pilnatvės, kuri būtinai apima patį meno pradą, t. y. grožį, tačiau jį apima ne kaip kažką atskirą ir pakankamą sau pačiam, o kaip esmiškai ir vidujai susijusį su visu gyvenimo turiniu. Atmesti fantastišką tikėjimą, jog grožis ir menas yra atskirti nuo bendros pasaulinio gyvenimo eigos, pripažinti, kad meninė veikla neturi jokio aukščiausio objekto, kuris jai priklauso ir kuris visas yra joje, o tik *savaip*, *savo priemonėmis* prisideda siekiant bendro gyvenimiškojo žmonijos tikslo,— štai pirmasis žingsnis tikrai teigiamosios estetikos link" (6, 429). „Tai, kas yra estetiškai gražu,— sako Solovjovas,— turi vesti į *efektyvų tikrovės pagerinimą*" (6, 30).

Kokias sąlygas turi išpildyti menas, kad pasiektų šį tikslą? Solovjovas atkreipia dėmesį į tai, kad „idealus turinys, tik vidujai priklausantis dvasiai, jos valiai ir protui, nėra gražus, o grožio nebuvimas yra idėjų bejėgiškumas" (6, 75). Tačiau tam, kad grožis nebūtų vien tiktai idėjos atspindys materijoje, bet realiai glūdėtų joje, reikia, kad tarp vidinės, arba dvasinės, būties ir išorinės, arba materialiosios, būties nusistovėtų tvirtesnis ir glaudesnis santykis. „*Atitrauktinė, nepajėgi kūrybiškai įsikūnyti dvasia* ir bedvasė, nepajėgi būti sudvasinta materija — abi neatitinka idealios, arba deramos, normalios būties ir abi turi aiškų nederamumo požymį — nei viena, nei kita negali būti gražios. Taigi grožio pilnatvei reikalinga: 1) tiesioginis dvasinės esmės materializavimas ir 2) visiškas materialinio reiškinio sudvasinimas, kuris yra neatskiriama, savastinga idealaus turinio forma. Prie šios dvilypės sąlygos reikia pridėti, arba, tiksliau, iš jos išplaukia, *trečia: tiesiogiai ir neatsiejamai sujungus grožyje dvasinį turinį ir jutiminę išraišką*, jiems visiškai prasiskverbus į kits kitą, materialus reiškinys, realiai tapęs

grožiu, tai yra realiai įkūnijęs savyje idėją, turi tapti tokiu pat pastoviu ir nemirtingu kaip ir pati idėja" (6, 75—76). „Iš to,— sako Solovjovas,— išplaukia trejopas meno uždavinys: 1) tiesiogiai objektyvizuoti tuos gyvos idėjos vidinius požymius ir savybes, kurių negali išreikšti gamta, 2) sudvasinti gamtos grožį, o paskui, 3) įamžinti jos individualius reiškinius. Tai reiškia fizinį gyvenimą paversti dvasiniu, tai yra tokiu, kuris, pirma, turi savyje savo žodį arba apreiškimą, gali tiesiogiai reikštis išorėje, antra, gali vidujai perkeisti, sudvasinti materiją arba realiai joje įsikūnyti, trečia, nepasiduoda materialinio proceso viešpatavimui ir todėl tveria amžinai. Tobulas dvasios pilnatvės įkūnijimas mūsų tikrovėje, absoliutaus grožio realizavimas joje arba kosminio organizmo sukūrimas yra aukščiausias meno tikslas. Aišku, kad šio uždavinio įvykdymas turi sutapti su viso pasaulio proceso pabaiga" (6, 77—78). Dabar aišku, kodėl Solovjovas perima garsųjį Dostojevskio aforizmą apie grožį, kai kalboje, pasakytoje didžiojo rašytojo atminimui, jis sakė: „Tiesa yra žmogiškojo proto mąstomas gėris; grožis yra tas pats gėris ir ta pati tiesa, įkūnyta gyvoje konkrečioje formoje. O visiškas šio grožio įkūnijimas — visur kur — yra galas, tikslas ir tobulybė. Štai kodėl Dostojevskis teigia, kad grožis išgelbės pasaulį" (3, 187).

Tuo tarpu „žmogaus gyvenime meno grožis yra tiktai simbolis geresnės vilties, akimirkos vaivorykštė tamsiame mūsų chaotiškos būties fone" (6, 31). Taip yra todėl, kad, pasak Solovjovo, istorinis procesas mums parodo tik atskirus, su pertrūkiais vykstančius išankstinius tobulo grožio pasireiškimus. „Dabartiniai menai, nuostabiais savo kūriniais pagaunantys amžinojo grožio prošvaistes mus supančioje tikrovėje ir jas ten įamžinantys, mums praneša, leidžia nujausti nežemišką tikrovę, kuri mūsų laukia ateityje, todėl menai yra perėjimas ir jungiamoji grandis tarp gamtos grožio ir būsimojo grožio" (6, 78). Pasakęs tai, Solovjovas apibrėžia meno kūrinio esmę: „Kiekvienas pojūtinis bet kokio objekto ir reiškinio vaizdavimas savo galutinės būsenos atžvilgiu arba būsimojo

pasaulio šviesoje yra meno kūrinys" (6, 78).

Tokie yra, Solovjovo supratimu ir laikantis jo amžinojo moteriškumo sampratos, metafiziniai grožio ir meno pagrindai. Nesunku pastebėti, kad ir čia Solovjovas vadovaujasi Dieviškosios Išminties ir pasaulio sielos idėjomis.

Kaip jau sakėme, Solovjovas laikė pasaulinį procesą visatos telkimu. Tuo pačiu aspektu jis nagrinėja ir istorinį progresą. Progresas taip pat yra visatos telkimas, kuriame žmogui tenka aktyvus vaidmuo. Tačiau žmogus, likdamas žmogumi, gali sutelkti visatą vien tiktai savo sąmonėje, kitaip sakant, tiesos, gėrio ir grožio idėjose. Tam, kad realiai atliktų tokį telkimą, jis turi pakilti virš savo paties prigimties ir įžengti į Dievo Karalystės sritį. Čia jis ras visuotinę teogoninio proceso prasmę. Vidurinysis šios genezės terminas jau buvo pažymėtas Kristaus, Dievažmogio, gimimo. Tačiau jį turi apvainikuoti atėjimas Dieviškosios Žmonijos, tai yra sudievinto organizmo, vieningo ir visuotinio, kuris aprėps materialiąją gamtą ir žmogaus prigimtį. Teogoniniame procese, skiriančiame individualų įsikūnijimą nuo visuotinio įsikūnijimo, aukščiausios tiesos, gėrio ir grožio idėjos turi būti realizuotos pasaulyje naujomis, veiksmingesnėmis ir substancialesnėmis formomis. Tai Bažnyčios tikslas, bent jau tokios Bažnyčios, kaip ją supranta Solovjovas. „Bažnyčia,— sako jis,— yra visuotinė teisingo gyvenimo organizacija" (4, 228).

Visuotinės Bažnyčios problema tampa vienu pagrindinių teologinių klausimų, į kuriuos Solovjovas aistringai gilinosi. Tai nebuvo atsitiktinumas. Filosofija siūlėsi pagrįsti dieviškojo įsikūnijimo dogmą ir jos išdavas bažnytiniam gyvenimui, remdamasi Dieviškosios Išminties ir pasaulio sielos sąvokomis. Taigi Solovjovo teosofinės idėjos buvo naujai ir plačiai pritaikytos jo teologiniuose veikaluose. Tačiau kadangi šio naujo pritaikymo nagrinėjimas peržengia nustatytas mūsų darbo ribas, apsiribosime vien paprastu fakto konstatavimu.

VI. SOLOVJOVO PASAULIO SIELOS SĄVOKOS KRITIKA

1. *Retrospektyvinis žvilgsnis į pagrindines Solovjovo sampratos idėjas*

Bendrais bruožais apmetėme beveik visą Solovjovo filosofiją jos vienijančio principo, tai yra pasaulio sielos sąvokos, atžvilgiu. Tuo tikslu turėjome ne tik patikslinti šią sąvoką, bet ir daugiau ar mažiau panagrinėti kitas filosofijos idėjas, kurias ji aiškina ir vienija. Kritikuojant šią sampratą, mums gal bus leista apsiriboti bendrais bruožais, nutylint antraeiles idėjas, kurias Solovjovas su ja siejo. Iš tiesų, atskirų idėjų teisingumas ar klaidingumas ne visuomet ir nebūtinai priklauso nuo bendro principo, kuris jas suderina.

Šis skyrimas bendrų ir antraeilių idėjų Solovjovo filosofijoje verčia mus taip pat apriboti kritikuotinus klausimus. Stengsimės sintetiškai pateikti Solovjovo pasaulio sielos sampratos apmatus. Ši sintezė bus juo naudingesnė, juo geriau ji leis mums atskleisti keletą šios sistemos prieštaravimų. Taigi galime konstatuoti, kad pasaulio sielos sąvoka Solovjovo filosofijoje vaidina tendencingos hipotezės vaidmenį, kurio aspektus autorius keitė atsižvelgdamas į akimirkos poreikius.

Pagrindinės Solovjovo idėjos apie pasaulio sielą gali būti nusakytos kitokiu būdu, jei jas statysime į sistemingą sąryšį, kiek tai sekasi padaryti naudojantis atskirais jo pasisakymais kalbamuoju klausimu.

Tiesa, sako Solovjovas, yra tai, kas realiai yra ir kas sykiu yra ir viena, ir viskas. Kitaip tariant, jinai yra pozityvioji viso ko vienybė. Bet tai, kas sudaro formaliai tiesos turinį, privalo sudaryti substancialinę absoliuto esmę. Kitaip tiesa nebūtų tiesa ir negalėtų būti rimtai ieškoma bei tyrinėjama.

Tuo tarpu šalia nelygstamojo tobulo absoliuto yra dar visas lygstamųjų netobulų daiktų pasaulis. Ir vis dėlto tegali būti vienų viena tiesa, kuri apima visa, kas yra. Kaipgi tada galima būtų suderinti šituodu pasauliu — neribotąjį ir apribotąjį — vienoje ir toje pačioje absoliutinėje tiesoje? Solovjovas sprendžia pastatytą šitaip klausimą šaukdamasis dviejų absoliutų: *vieno, kuris tikrai* yra, ir antro, kuris tik tampa tokiu. Jei juodu abu yra laikomi sykiu absoliutais, tai vien todėl, kad ir vienam, ir antram teigiamoji viso ko vienybė sudaro tiesą, nors ir kitokiu būdu kiekvienu atveju skyrium. Esąs absoliutas laiko teigiamąją viso ko vienybę amžinai aktualioje savo esmėje. Tampąs absoliutas teturi ją vien potencijoje, ir tik laiko vyksme jis stengiasi ją įsigyti galutinai ir pilnai.

Bet kaipgi dera įsivaizduoti šita teigiamoji viso ko vienybė, esanti pilnai tikrovėje?

Absoliutas, sako Solovjovas, yra *tobulai vieningas* ir sykiu jis laiko savyje visa, kas yra. Todėl teisinga skirti jame du poliu. Vienas iš jųdviejų yra vienybės pradas *par excellence*, antras — jungiamasis kiekvieno daugingumo pradas.

Pirmajam poliui pritinka absoliutinės esybės, antrajam — absoliutinės esmės vardas. Absoliutinė esybė, būdama grynasis aktas, realizuoja amžinai adekvatinę savo esmę.

Esybės kaipo tokios santykiavimas su savo esme gali būti imamas trejopu atžvilgiu: 1) esybė laiko savo esmę *pirmutiniame buities akte;* 2) *ji pasituri* savo esme, apreikšdama ją arba kurdama ją iš savęs antriniu aktu; 3) ji tvirtina savo esmę, grįždama į save ir rasdama savyje tretiniu aktu tobulą savo buities ir esmės vienybę.

Kadangi absoliutas iš esmės gyvuoja amžinybėje ir todėl negali turėti buities, suskirstytos kokia nors prasme erdvėje ir laike, tai tenka pripažinti buvimas trijų vienabuvių subjektų, arba hipostazių, kurios realizuoja sykiu ir nedalijamai tris nusakytuosius aktus.

Antroji hipostazė, esanti labiausiai kuriamojo pobūdžio, yra ne kas kita kaip Dieviškasis Logas. Amžinajame vienatinės ir viską apimančios esmės realizavime ji vai-

dina kuriamosios vienybės rolę. O kadangi sukurtoji vienybė yra absoliutinė viso ko vienybė, tai šituo atžvilgiu ji yra Sofija, arba esminė Dievo Išmintis. Jinai sudaro tai, ką Solovjovas labiau abstraktiniu būdu vadina teigiamąja, arba esmine, viso ko vienybe.

Absoliutinei esybei esminė Išmintis yra savo rūšies „ne aš", arba kažkas kita. Jąja pasiturėdamas, absoliutas laiko joje visa, kas yra: tai buities pilnatvė, ankstyvesnė ir vyresnė už kiekvieną atskirą buitį. Per jąją absoliutas valdo bet kurios buities versmę. Tuo tarpu tiesioginė buities versmė, arba galia, yra ne kas kita kaip pirminė medžiaga. Esminė Išmintis, išveda iš čion Solovjovas, yra pozityvus Dievybės realizavimas buityje. Šita prasme ji yra siela visam, kas yra Dievo sukurta,— ji yra pasaulio siela.

Solovjovas nesvyruodamas teigia, kad pasaulis turėjo būti Dievo sukurtas tobulumo stovyje ir turėjo todėl pasižymėti tobula vienybe ir laisve. Jei vis dėlto mes pastebime pasaulyje netvarką ir apskritai blogį, tai todėl, kad tasai vienybės ir laisvės principas, kuris iš pradžios viską tvarkė, sukilo maištu prieš Dievą ir tuo pačiu pavergė pasaulį į chaoso galybę. Tuo tarpu yra savaime aišku, kad Dieviškoji Išmintis, būdama amžinąja Dievo esme, negali nuo Jo atskilti nei susiskirstyti. Tokiu būdu sulig tuo, kaip Solovjovas mezgė savo samprotavimus, jam aiškėjo reikalas pripažinti pasaulio sielai, šitai blogio kaltininkei, skirtingą buitį, nesutampančią su Dieviškosios Išminties buitimi. Kartais jis linksta net jiedvi pastatyti prieš viena kitą, bet niekados jis nesiryžta jiedvi galutinai perskirti.

Iš kitos pusės, kitokia minčių eiga, kuri veda Solovjovą nuo tampančio absoliuto sąvokos prie pasaulio sielos koncepcijos, patiekia maždaug panašios išvados.

Tapsmas yra prigimtojo trunkančio laike pasaulio dėsnis. Galutinis šito nenutrūkstamo vyksmo tikslas yra buities pilnatvė. Pasaulis tat realiai turi tapti visu kuo, būdamas sykiu vieningas savo visumoje. Tokiu būdu iš tikrųjų jis yra ne kas kita kaip antrasis absoliutas, t. y. tampąs absoliutas. Bet šito vyksmo laiku antrasis absoliutas privalo turėti tam tikrą vienybę kaipo būtiną są-

lygą harmoningam išsivystymui. Kiekviena juk evoliucija suponuoja savo subjekte tam tikrą vieningumą ir tam tikrą daugingumą, nes, Solovjovo supratimu, tapsmas yra faktinai atskiro dalyko persikeitimas į tai, kas yra visuotina. Šita išsivystanti tampančio absoliuto vienybė ir yra tai, ką Solovjovas vadina pasaulio siela. Iš kitos pusės, Solovjovas mato prigimtojo pasaulio santykiavime su Dieviškąja Išmintimi formalinę jo vienybės sąlygą.

Šitaip suprastas visuotinasis pasaulio tapsmas neleidžia nei pilnai identifikuoti, nei visai perskirti Dieviškąją Išmintį ir pasaulio sielą. Jis tik suponuoja, kad tarp jųdviejų esama tam tikros vienybės, kurios atbaigimas yra tikslas kiekvienai prigimtajai buičiai. Jei šitiedvi esmės yra identifikuojamos, nusidedama panteizmu; jei, atvirkščiai, jiedvi yra griežtai skiriamos, pasidaro neišvengiamas dualizmas absoliuto supratime. Trečias jųdviejų santykiavimo būdas, kurį čia galima įsivaizduoti kaipo „tapsmą", yra imamas sąryšyje su laiku ir todėl neišsprendžia klausimo *sub specie aeternitatis* [27]. Esamų čia klausimo sunkenybių Solovjovas neįstengia tiksliai išspręsti, nes, kalbėdamas apie vienybės integraciją tarp pasaulio sielos ir Dieviškosios Išminties, jis įsivaizduoja arba įsikūnijimą, arba identinį sutapimą. Įsikūnijimo vaizde faktinai glūdi dualizmo koncepcija, tuo tarpu kai identinis sutapimas neišvengia panteizmo idėjos. Tapsmo sąvoka, kad ir yra mažiau aiški už pirmiedvi, turi tam tikrą patogumą: kaip buvo nurodyta, jos pagalba sunkenybės nėra išsprendžiamos, bet tik nustumiamos į neapribotą plotmę.

Tampąs absoliutas gali būti imamas formaliniu ir materialiniu atžvilgiu. Pirmuoju atveju į jį žiūrima jo vieningumo, antruoju — daugingumo atžvilgiu. Savaime aišku, kad, laikydamas antrąjį absoliutą pasaulio siela, Solovjovas tegali nuosekliai taikyti pirmąjį atžvilgį. Todėl jam pasaulio siela yra visuotinoji tampančio absoliuto lytis. Kaipo tokia lytis, ji yra visų pirma žmonija, suprantama sykiu kaipo universalinė ir individualinė esybė. Amžinoji šitos žmonijos versmė glūdi Dieviškojoje Išmintyje, kuri yra Solovjovo laikoma tikriausia, gryniausia ir pilniausia žmonija. Tokiu būdu visuotinosios žmo-

nijos sąvokoje Solovjovas vėl identifikuoja pasaulio sielą ir Dieviškąją Išmintį.

Bet pasaulio siela yra ne tik visuotinoji žmonija. Jungdama visus prigimtojo pasaulio daiktus tam tikroje vienybėje, ji yra sykiu kosmiškoji prigimtis. Jei dabar suprasime, kad kosmiškoji prigimtis yra ne kas kita kaip materialinė tampančio absoliuto pusė, tai teks padaryti išvadą, kad pasaulio lytis ir medžiaga, t. y. visuotinoji žmonija ir kosmiškoji prigimtis, yra substancialiai suiungtos pasaulio sieloje, kaip kad kūnas ir siela yra sujungtu žmogaus būtybėje. Bet tuomet į pasaulio sielos supratimą įvedamas tam tikras daugingumas, tuo tarpu kai iš savo aptarties siela tegali būti nesudėtinga esybė. Norint išvengti šitokio prieštaravimo, telieka identifikuoti visuotinoji žmonija ir kosmiškoji prigimtis laikant jiedvi vien dviem vienos ir tos pačios pasaulio sielos savybėmis, arba atributais. Matyt, Solovjovas ir buvo linkęs tai padaryti.

Suteikdamas pasaulio sielai tokias žmonijos savybes kaip sąmonę bei laisvę, Solovjovas tikisi padaryti suprantamą blogio buvimą pasaulyje. Blogis, Solovjovo supratimu, ir yra ne kas kita kaip sekmuo iš maištingo pasaulio sielos sukilimo prieš Dievą. Būdama pasaulio sielos savybė, tikroji idealinė žmonija sudaro visuotinąją lytį, kuri jungia materialinę gamtą su Dievu. Tuo pačiu darosi galimas pasaulio susitaikymas su Dievu, kuris per savo Žodį nesiliauja realiai veikęs maištingą gaivalą.

Antra vertus, matydamas pasaulio sieloje kosmiškąją prigimtį, Solovjovas turi vilties išaiškinti kosmogoniškąjį vyksmą, kuris sykiu yra kūrybos ir evoliucijos išdava. Palinkdama kuriamojo Žodžio veikmei, pasaulio siela palaipsniui vėl sutampa su Dieviškąja Išmintimi. Materialinio pasaulio chaosas tokiu būdu kaskart daugiau tampa harmoningu kosmu. Taigi kosmas nėra tiesioginis Dievo padaras. Jei jis būtų buvęs tiesioginis vienos tik dieviškosios kūrybos padaras, tobulumas būtų dabar privalomas tiek jo visumai, tiek ir kiekvienai jo daliai. Užtat laisvas pasaulio sielos ir dieviškojo Logo bendradarbiavimas sąlygoja tam tikru būdu ir dieviškąją kūrybą, ir pasaulio evoliuciją, kuriedvi, eidami gretimais, tvarkė pasaulį.

Kosmogoniškasis vyksmas ilgainiui pasikeitė antropogoniškuoju vyksmu, kuris turėjo perkelti žmogų iš metafizinės tvarkos į fenomenalinę tvarką, kad jis galėtų suvaidinti savo vaidmenį prigimtajame pasaulyje. Antropogoniškasis vyksmas savo ruožtu pasikeitė teogoniškuoju vyksmu, kuris, apimdamas ir žmoniją, ir gamtą, yra sykiu ir dieviškas žmogiškas, ir dieviškas medžiagiškas. Jo tikslas yra suglausti tobuloje vienybėje pasaulio visumą įdievintos Žmonijos ir įdievintos medžiagos lytimis. Istorinė pažanga vykdo šitą pasaulio koncentracijos uždavinį civilizacijos ir Bažnyčios priemonėmis. Pirmoji suglaudžia pasaulį vieningoje žmogaus sąmonėje, t. y. tiesos, gėrio ir grožio idėjose. Bažnyčia turi realiai atbaigti šitą pasaulio suvienijimą gyvoje tikrovėje.

Tokios yra pagrindinės Solovjovo idėjos, liečiančios pasaulio sielos koncepciją. Kad palengvintume jų kritiką, pirmiausia turime trumpai nustatyti įtakas, kurias Solovjovas patyrė plėtodamas savo sistemą, ir panagrinėti, kaip jį suprato jo šalininkai ir kritikai Rusijoje.

2. *Solovjovo mąstymą veikusios įtakos*

Kad ir kokie būtų jo sistemos trūkumai, Solovjovas, be jokios abejonės, spontaniškai buvo linkęs siekti kuo platesnės filosofinės sintezės. Tad nereikia stebėtis, kad beveik visos didžiosios mąstymo srovės daugiau ar mažiau atsispindi jo intelektualinėje veikloje.

Kunigaikštis Jevgenijus Trubeckojus yra pasakęs: „Laikytis vieno ar kito požiūrio kalbant apie visuotines Solovjovo mąstymo tendencijas — reiškia ne tik išvengti klaidos, bet ir suvokti santykinę tiesą, kuri glūdi šiame požiūryje" (10, 1, 45). Kunigaikštis Sergejus Trubeckojus šitaip patikslina savo brolio idėją: „Būdamas giliai tikintis krikščionis, kuris laikosi apibrėžtų ir tvirtų įsitikinimų, Solovjovas sugebėjo atlikti sistemingą, išsamią ir pozityvią studiją ne tik istoriškai atsiradusių krikščioniškųjų religijų, bet ir žydų religijos, kurią jis nuodugniai žinojo ir nuoširdžiai mylėjo, taip pat kaip islamą, kurio įkūrėjui paskyrė savo garsiąją monografiją. Būdamas įsi-

tikinęs metafizikas, jis gynė materializmą prieš melagingą spiritualizmą, o netikėjimą — prieš melagingą tikėjimą. Nors buvo Comte'o priešininkas, tačiau jis parašė gražią jo apologiją. Pagaliau savo teorinėje filosofijoje jis nuoširdžiai atkakliai gynė skepticizmo teises ir manė, kad Dekartas nesilaikė taip metodiškai savo visuotinės abejonės principo, kuriuo jis pradėjo savo filosofinę veiklą. Būtent kritiniuose Solovjovo darbuose ryškiausiai atsiskleidžia jo mąstymo galia ir aiškumas, jo intuicijos gilumas ir akylumas, loginė jo dialektikos jėga. Bet jo kritika visuomet vadovavosi tuo grynai filosofiniu interesu, kurį jis pritaikė visuotinės kiekvieno dalinio ir partikuliarinio pažinimo prasmės"* tyrinėjimui. Solovjovo filosofinės sintezės pobūdis apsunkina uždavinį atskleidžiant šaltinius, iš kurių jis sėmėsi, todėl šis klausimas nebuvo gerai išaiškintas. Vis dėlto įtakos, kurios vaidino svarbiausią vaidmenį Solovjovo sistemos formavimuisi, jau gali būti gana tiksliai nustatytos.

Pirmiausia, jo daugiau ar mažiau atkaklus domėjimasis keliais autoriais iš dalies atskleidžia jo filosofinės simpatijos objektus. Šiuo atžvilgiu įdomus Sergejus Trubeckojus liudija: „Gausiuose Solovjovo veikaluose,— sako jis,— mes randame visą lobyną istorinių ir filosofinių mokslų. Jis buvo vienas tų, kurie geriausiai buvo susipažinę su senąja ir naująja filosofija. Jis vertė ir komentavo Platoną, Kantą, Schellingą, jis paskyrė puikias studijas Hegeliui, Schopenhaueriui, Spinozai, Comte'ui. Jis studijavo Bažnyčios tėvų tekstus ir scholastinius filosofus. Jis labai gerai buvo susipažinęs su visų tautų mistine raštija"**.

Jevgenijaus Trubeckojaus pastabos šiuo klausimu yra juo įdomesnės, kadangi jis pateikia sykiu ir kritines pastabas. Jevgenijus Trubeckojus prieina išvadą, kad tarp šaltinių, iš kurių sėmėsi Solovjovas, buvo tokių, kuriuos jis perėmė nė nesvarstydamas ir kad šios slaptos įtakos vaidina jo filosofijoje reikšmingą vaidmenį. Kadangi Jev-

---

* *Трубецкой С. Н.* Основное начало учения В. С. Соловьева // Вопросы философии и психологии [28].— М., 1901.— № 56.— С. 95—97.

** Ten pat.— P. 94—95.

genijaus Trubeckojaus teiginiai susiję kaip tik su mūsų tyrinėjimų objektu, turime prie jų sustoti ilgiau.

Pirmiausia Trubeckojus mums sako, kad Solovjovo mąstymo raidai didžiulę įtaką turėjo du stiprūs jaunystėje patirti įspūdžiai. Vienas jų buvo XIX amžiaus antrosios pusės filosofinė ir religinė krizė, antrasis — imperatoriaus Aleksandro II išsivadavimo epochos visuomeninis judėjimas Rusijoje. Jaunasis mąstytojas turėjo prieš akis visą naujosios filosofijos raidos ciklą. Po Hegelio mirties Vakarų Europa skendo dvasinėje neviltyje, kuri iki šių dienų be pertraukos viešpatauja vadinamajame civilizuotame pasaulyje (10, 1, 35—36). Tai paskatino Solovjovą patikėti Vakarų intelektualine krize ir stūmė ieškoti gyvos sintezės dvasiniame Rytų palikime. Tačiau desperacijos šauksmas, kuriuo baigiasi naujųjų amžių filosofija, suteikia Solovjovui progą paskelbti labai griežtą nuosprendį visai Vakarų civilizacijai. Kaltindamas pastarąją intelektualiniu atomizmu, jis skelbia gyvenimo pilnatvės idealą ir susitinka šiame kelyje slavofilus, tokius kaip Kirejevskį ir Chomiakovą. Mėgindamas įsikurti virš naujosios Vakarų filosofijos, Solovjovas neketino, kaip jau sakėme, tiesiog ją paneigti. Jis gerai žinojo, kad tam jis turėtų visų pirma susintetinti tai, kas jam atrodo joje teisinga. Taigi Solovjovo pozicija šiuo atžvilgiu nėra grynai negatyvi. Jis stengiasi rasti teigiamąjį pradą kiekvieno požiūrio, klaidingo savo išskirtinumu. Štai kodėl jis nebijo kalbėti su materializmo, pozityvizmo, pesimizmo, socializmo ir net nereligingumo santykinę tiesą. Šiose griežčiausiose mąstymo srovėse jis įžvelgia iš dalies teisėtą reakciją prieš siaurumą priešingų sampratų. Be to, jis mano, jog tik gilinant religinę sąmonę bus imanoma grįžti prie religijos. Visi šiuolaikiniai neigimai, pataisius jų klaidingą išskirtinumą, turi siekti šio tikslo.

Toks buvo Solovjovo filosofinės ir religinės raidos kelias. Būdamas dar gana jaunas, jis atmetė griežtą nihilizmą ir Spinozos veikaluose įžvelgė tikrą metafizinio mąstymo šaltinį. Jis pats pripažino, kad Spinoza buvo jo pirmoji filosofinė meilė. Vėliau jam darė įtakos Schopenhaueris ir Hartmannas, Kantas ir Hegelis, Comte'as ir Feuerbachas. Jis studijavo juos, visiškai suvokdamas ir supras-

damas tai, ką yra skolingas kiekvienam iš jų. Jis kreipėsi į juos *spontaniškai ir laisvai, pasisavindamas* kai kurias jų idėjas ir apibūdindamas jų vaidmenį savo sistemoje.

Tačiau, šalia šių aiškių įtakų filosofo raidai, yra ir kitos, gilesnės, kur kas slaptesnės ir netgi nesąmoningos. Tai — vokiečių mistikos, ypač Schellingo įtaka. 1877 metais Solovjovas dar paminėjo Paracelsą, Böhmę, Svedenborgą. *Jis laikė juos didžiais mąstytojais ir pripažino savo pirmtakais.* Vienas faktas leidžia mums spręsti apie Böhmes įtaką Solovjovui. F. Baderis, kuris XIX amžiuje atgaivino vokiečių mistikos metafiziką, ėmėsi kurti pasaulio sistemą, labai panašią į Solovjovo, nors abiejų filosofų mąstymas plėtojosi nepriklausomai vienas nuo kito.

Schellingo įtaka rusų filosofui buvo dar galingesnė. Vokiečių *metafiziko vaidmuo užima Solovjovo filosofijoje* išskirtinę vietą. Eidamas nuo racionalizmo prie „apreiškimo filosofijos", Schellingas atgaivino vokiečių mistikos tradicijas. Dėl šio savo posūkio jis prarado savo prestižą Vokietijoje, bet užtat pelnė šlovę, tapdamas filosofinės ir religinės minties vadovu Rusijoje. Schellingas pirmasis paskelbė „Krisis der Vernunftwissenschaft" [29]. Rusija perėmė ir išvystė *jo požiūrį. Kirejevskis ir Chomiakovas* ėmė kalbėti apie bendrą Vakarų filosofijos krizę, tuo tarpu Schellingas turėjo galvoje tik racionalizmo krizę. Kad užpildytų šią tuštumą, Schellingas mėgino kurti apreiškimo filosofiją, kuri, jo sumanymu, turėjo būti tikėjimo ir mokslo sintezė. Jo sampratą bendrais bruožais pripažino minėtieji slavofilai. Tačiau jie nesivargina sąmoningai nustatinėdami Schellingo *filosofijos vertę.* Būdami išskirtiniai slavofilai, jie įžvelgia naujojo Vakarų mąstymo raidoje tik grynai neigiamas išdavas. Pasak jų, Vakarų kultūros išdavas lemia didžiausias darbo pasidalijimas, tuo tarpu Rytų tradicijai esanti būdinga sintetinė proto veikla. Taigi slavofilai nepripažįsta Schellingo kaip savo intelektualinio tėvo (10, 1, 57).

Solovjovas dar jaunystėje žavėjosi slavofilų Kirejevskio ir Chomiakovo idėjomis, kurios įkvėpė pagrindinę jo pirmosios disertacijos „Vakarų filosofijos krizė" idėją. Tai paaiškina jo nesąmoningą ir neteisingą požiūrį į vo-

kiečių filosofiją. Nesąmoningai pasiduodamas vokiečių mistikos ir Schellingo įtakai, Solovjovas iš esmės Rusijoje tebuvo vien tęsėjas tų Vakarų filosofijos pakraipų, nors jis ir laikė save jų reformatoriumi. Eidamas Kirejevskio ir Chomiakovo pėdomis, Solovjovas lengvai įveikia grynai empirines ir racionalistines tendencijas, sklindančias iš Vakarų Europos. Tačiau jis nemokėjo išvengti tų subtilių ir apgaulingų tendencijų, glūdinčių metafizinėse ir religinėse teorijose, ypač Schellingo gnosticizme, kuriam Solovjovas niekuomet nepajėgė visiškai atsispirti. „Nepakankamai objektyvi pozicija Vakarų atžvilgiu,— prieina išvadą kunigaikštis Trubeckojus,— čia susilaukė savo Nemezidės" (10, 1, 59).

Reziumuojant galima pasakyti, kad Solovjovo mąstyme stačiatikiškų Rytų religinė tradicija siejasi su Vakarų filosofijos mistine tradicija (10, 1, 58). Senosios Rytų mistikos ir vokiečių metafizikos atstovai turėjo vyraujančios, tačiau ne išimtinės įtakos jo idėjų formavimuisi. Ne jie vieninteliai veikė Solovjovo mąstymą. Absoliuto sampratoje galima įžvelgti bruožų, kurie leidžia atspėti Platono, neoplatonikų (Plotino), Pseudodionisijo Areopagito, šventojo Augustino, Scoto Eriugenos, taip pat Eckharto, Spinozos, Hegelio ir Schellingo įtaką. Jo antrojo absoliuto teorijos pagrindiniai punktai jau glūdi šio pastarojo „neaš", absoliuto kaip genezės proceso sampratoje (10, 1, 306).

Kurdamas savo Dieviškosios Išminties sampratą, Solovjovas taip pat turėjo pirmtakų. Kai kurie Rytų Bažnyčios Tėvai jau mėgino sutaikyti biblinę Visuotinės Išminties sąvoką su Platono idėjų arba pirmavaizdžių karalystės samprata, nors jie nuolat maišė Sofiją ir Logą, kaip kad Origenas. Lotyniškojoje Bažnyčioje išsamesnę Dieviškosios Išminties sampratą pateikia šventasis Augustinas. Pagaliau Sofiją vėl atrandame vokiečių mistikoje, kuri ją laiko Dievybės Amžinuoju Moteriškumu. Taip Böhme vadina ją „Jungfrau der Weisheit Gottes". XIX amžiuje Baderis toliau plėtoja šią savo mokytojo idėją.

Solovjovas, kuris neignoravo visų šių sampratų, naujai pagrindžia Dieviškosios Išminties idėją. Pasak jo, Sofija yra ir asmeninio, ir tautinio patyrimo objektas. Ta-

čiau, kaip jau sakėme, tai visiškai nekliudė Solovjovui daugiau ar mažiau nesąmoningai skolintis šią sampratą iš savo pirmtakų (10, 1, 354—355).

Plėtodamas savo pasaulio sielos teoriją tikrąja to žodžio prasme, Solovjovas ypatingai patyrė Platono, Plotino ir Schellingo įtakas. Rusų filosofas buvo artimas šiems didiesiems mąstytojams ir spontaniškai jiems teikė pirmenybę.

3. *Jevgenijus Trubeckojus — pasaulio sielos teorijos kritikas ir tęsėjas*

Solovjovo pasaulio sielos koncepcija rado Rusijoje gan palankią dirvą savo pripažinimui. Ne tik filosofo mokiniai, bet ir kai kurie rašytojai iš gretimų sričių susidomėjo ir pasisakė už ją. Tačiau apskritai iš šitos koncepcijos pasisekimo gaunamas bendras įspūdis, kad dažniausiai ji yra labai neaiškiai suprantama ir kartais tiesiog yra identifikuojama su Dieviškąja Išmintimi. Nenuostabu todėl, kad pasaulio sielos idėja yra labai įvairiai interpretuojama. Taip V. Ernas pripažino Solovjovui garbę už naują metafizinį atidengimą, kuris patarnavo pasaulio sielos koncepcijai patirtiniu pagrindu *. Dar anksčiau kunigaikštis Sergejus Trubeckojus paskelbė pasaulio sielą transcendentiniu visuotinosios sąmonės ir juslingumo subjektu (10, 2, 288—300).

Įdomus yra taip pat bandymas panaudoti pasaulio sielos koncepciją dailiosios kūrybos teorijai. Vienas iš didžiausių dabartinės Rusijos poetų Viačeslavas Ivanovas bando būtent pagrįsti realinį savo simbolizmą Dieviškosios Išminties ir pasaulio sielos idėjomis. Kildamas ekstazėje į pirmąją ir nusileisdamas realizacijoje prie antrosios, poetas, Ivanovo supratimu, padeda pasaulio sielai atsipalaiduoti nuo chaotingo stovio **.

Prof. S. Bulgakovas kalba irgi su entuziazmu apie pasaulio sielą įdomiame straipsnyje „Gamta Solovjovo filo-

---

* *Ernas V.* Vl. Solovjovo gnoseologija // Pirmasis rinkinys apie Vl. Solovjovą.— P. 135.

** *Иванов В.* Борозды и межи (Опыты эстетические и критические) [28].— М., Муссачет, 1916.

sofijoje"*, bet kaip ir kiti paminėtieji rašytojai, jis nesiima pasaulio sielos koncepcijos kritikuoti.

Rodos, bus teisinga pripažinti, kad pirmasis kunigaikštis J. Trubeckojus ėmėsi dokumentaliai kritikuoti šitą mėgiamąją Solovjovo koncepciją. Tokia kritika rado vietos minėtajame jo veikale „Vl. Solovjovo pasaulėžiūra", kuris turi nepaprastos reikšmės didžiojo rusų filosofo vertinimui. Jame J. Trubeckojus pasireiškia ne tik kaipo Solovjovo kritikas, bet ir kaipo jo sekėjas ir net tolimesnis jo darbo tęsėjas. „Šis veikalas,— sako jisai pratartyje,— yra viso pirm ėjusio mano intelektualinio darbo išdava. Iš pradžios aštuoniasdešimtų metų, kai aš, dar sėdėdamas mokyklos suole, buvau susipažinęs su jaunuoliškais Solovjovo veikalais, ir iki šio laiko aš esu gyvenęs su juo visą intelektualinį savo gyvenimą. Su juoju taip ar šiaip yra surišta visa tai, ką aš esu iki šiolei mąstęs religijos, filosofijos ir visuomeninio gyvenimo srityse. Visos mano pažiūros susidarė dvasiniame su juo bendravime, t. y. iš dalies sąryšyje su jo įtaka, iš dalies — kovoje su jąja. Šitose aplinkybėse, suprantamas dalykas, Solovjovas negali man būti istorinio tyrinėjimo objektas: rašyti apie jį man reiškia irgi apspręst taip pat svarbiausius esminius savo pasaulėžiūros pagrindus" (10, 1, 111).

Paminėtasis veikalas mums parodo, kad J. Trubeckojus prisiima daugumą pagrindinių Solovjovo idėjų apie tiesą, du absoliutu, Dieviškąją Išmintį; bet užtat, neatmesdamas pasaulio sielos koncepcijos visiškai, jis daro tam tikrų rezervų dėl pasaulio sielos santykiavimo su Dieviškąja Išmintimi, žmonija ir gamta. Be to, jis kiek nušviečia tą filosofinės Solovjovo kūrybos tarpsnį, kuris negalėjo objektyviai pasireikšti dėl ankstybos filosofo mirties. Dvasinis giminingumas ir susidraugavimas, kurie jungė jį su Solovjovu, suteikia specialios reikšmės jo sprendimui apie savo draugo doktriną ir, tarp kitko, apie pasaulio sielos koncepciją. Štai kodėl Trubeckojaus pažiūroms į šitą pastarąją koncepciją pridera žymi vieta, kai tenka kritiškai spręsti centrinę Solovjovo filosofijos idėją.

* *Pirmasis rinkinys apie Vl. Solovjovą.*

Solovjovo sistemos pagrinde Trubeckojus randa dvejopą versmę, būtent, iš vienos pusės, realią vienybės intuiciją daiktų visete, ir iš kitos pusės — refleksiją į šitą intuiciją. Pirmasis šaltinis randa gryniausią savo išraišką Solovjovo poezijoje, antrasis — filosofiniuose jo raštuose. Objektyvinės vertės atžvilgiu Trubeckojus stato filosofo intuiciją aukščiau kaip jo refleksijas. Jis net teigia, kad mistiniuose Solovjovo regėjimuose esama daugiau tiesos negu jo samprotavimuose. Todėl poetas jame dažnai prieštarauja filosofui (10, 1, 356).

Trubeckojus aiškina tai tąja aplinkybe, kad Solovjovo intuicijos tęsia išbandytąsias per amžius religinio Rytų gyvenimo tradicijas, tuo tarpu kad savo samprotavimuose jis nėra dar pilnai pasisavinęs filosofinio Vakarų metodo (10, 1, 281).

Iš čion taip dažnai kyla trūkumas atitikimo tarp lyties ir turinio Solovjovo filosofiniame darbe. Tai visų pirma reik pasakyti apie panteistinį Solovjovo palikimą, į kurį jį buvo pastūmusi Hegelio ir ypač Schellingo įtaka. Panteistinė šelingianizmo banga, sako kritikas, juo lengviau įsisunkė į Solovjovo teorijas todėl, kad Schellingo kova su panteizmu apgavo jo dėmesį. Tuo tarpu panteizmo atžvilgiu labai gerai jį nuteikdavo perdėtas vertinimas dialektiško Hegelio metodo, kuris jį ragino išvesti būtiną viso ko buvimą iš Dievybės sąvokos. Tuo tarpu mėginimas išvesti sukurtąjį pasaulį iš Dievybės sąvokos tegali būti tariamai sėkmingas vien suponuojant, kad kūrinys yra būtina dieviškosios esmės apraiška, arba dieviškosios prigimties emanacija (10, 1, 372). Panašų bandymą Solovjovas mėgina realizuoti pastatydamas prieš absoliutą jo „ne aš", arba tai, kas yra jam kas kita, bet kas, filosofo supratimu, plaukia iš jo su logiškuoju būtinumu. Bet, sako Trubeckojus, tai yra būtinas sąvokų priešingumas, iš kurio toli gražu dar negalima išvesti jokios realybės (10, 1, 278).

Objektyvuojant neigiamąjį terminą iš dviejų priešingų sąvokų „absoliutas" ir jo „ne aš", susidaro neišvengiamai labai abejotinų išvadų. Tokiu būtent atveju atsiranda reikalo pastatyti šitiedvi sąvoki į sąryšį su esybe ir buitimi ir sykiu suponuoti prigimtojo pasaulio apraiš-

kose dieviškosios esmės reiškimąsi. Tai yra pagrindinis priekaištas, kurį Trubeckojus daro Solovjovo metafizikai. Šitas priekaištas palaiko visą savo reikšmę ypatingai atžvilgiu į tas Solovjovo teorijas, kurios mums čia labiausiai rūpi. Jis liečia visų pirma Dieviškosios Išminties sąvoką, kurios Trubeckojus vis dėlto pilnai neatmeta.

Vienatinė ir viską savimi apimanti esybė, samprotauja jisai, sekdamas Solovjovu, turi taip pat savo esmėje tiek pasaulio visumos, kiek ir atskirų esybių pirmavaizdžius. Suteikdama prasmę visam, kas yra, jinai turi laikyti savyje ir idėją visumos kaipo vienybės, ir idėją konkretinės esybių daugybės, kaip jos privalo būti. Juk savaime aišku, kad absoliutas negali būti savo turiniu mažiau turtingas už mūsų tikrovę, kuri yra netobula ir žlungama. Kaipo vyriausioji tikrovė, jisai privalo turėti savyje pozityvią galimybę kokybiniam atskirų esybių įvairumui, t. y. pakankamą pagrindą individualinėms jų ypatybėms. Kitaip tariant, absoliutas laiko savyje ištisą idėjų pasaulį, kurio talpa *tiesioginiu būdu proporcionali* tiesai, nes universalus savo lytimi šitas idealinis pasaulis turi savyje turinio pilnatvę (10, 1, 293). Tuo tarpu amžinojo dieviškojo kosmo vienybė, arba realizuota viso ko vienybė, yra ne kas kita kaip Dieviškoji Išmintis (10, 1, 348). Dievuje jinai yra realizuota nuo amžių esmė (10, 1, 365). *Jinai yra kaip tik tasai antrasis absoliuto polius*, dieviškoji moterybė, toji „dieviškoji medžiaga", kuri tarnauja tobulam pilnutiniam Dievo įsikūnijimui (10, 1, 359). Taip Trubeckojus atpasakoja ir precizuoja tas Solovjovo doktrinos išvadas, kurios jam yra priimtinos.

Solovjovo klaidos, sako Trubeckojus, prasideda sulig tuo, kaip jis bando nustatyti santykius tarp absoliutinės tikrovės (tarp kitko, idėjų pasaulio), iš vienos pusės, ir juslėmis patiriamo mūsų pasaulio, iš antros pusės. Čia, Solovjovo metafizikoje, tenka konstatuoti tas pats trūkumas, ką ir jo gnoseologijoje. Būtent jis per daug mistišku būdu žvelgia į visą mūsų tikrovę ir prigimtąją dalykų *eigą; bet iš kitos pusės*, dėl tos pačios priežasties jis per daug natūralistiškai ir racionalistiškai samprotauja apie dieviškąją idėją. Jis būtent laiko šitą idėją sykiu ir neatskiriamuoju dieviškosios esmės atributu, ir prigim-

tosios pasaulio būties esmė. Iš čion išeina, kad pasaulis yra Dievybei tai, kas yra apraiška besireiškiančiai esmei. Dieviškoji idėja tampa tokiu būdu esme, kuri įsikūnija istorinėje mūsų gamtoje ir sąlygoja mūsų pojūčius kaipo vykdomoji jų priežastis. Galutinėje analizėje ji sutampa su atomais (10, 1, 294). Kitaip tariant, jinai yra subjektas, kuris vyksta tapsmo evoliucijoje.

Vis dėlto, sako Trubeckojus, amžinos dieviškosios idėjos negali kaipo tokios kisti ir evoliucionuoti. Jų santykiavimas su pasaulio išsivystymu negali būti kitoks kaip tasai, kurį Aristotelis nustatė dieviškajam intelektui (νους). Jos viską judina, pačios būdamos nejudamos, nes kitaip jos negalėtų būti tikromis idėjomis, t. y. realia viso ko prasme. Kadangi pasaulis yra palenktas evoliucijos vyksmui, idėja apskritai tegali būti prototipu, idealu ir galutiniu tikslu, bet ne esmė, kaip mano Solovjovas, nes ji negali būti jokiu būdu evoliucijos subjektu. Kitaip tektų pripažinti, kad absoliutas išsivysto laike, kas yra aiškus absurdas (10, 1, 295).

Prieš nusakytąjį panteistinį Solovjovo palinkimą Trubeckojus pastato savo koncepciją. Iš absoliuto aptarties, kaipo atpalaiduoto nuo bet kurio daikto, nors ir tobulai pilnutinio, sako jisai, aiškiai plaukia, kad nei absoliutas, kaipo vienas bei visuotinas, nei bet kuri idėja savo turiniu negali sudaryti esmės netobulai esybei. Todėl pasaulis, kuris tampa laiko vyksme, turi atskirą nuo absoliuto būtį, t. y. turi savą substratą, kuris išsivysto ir evoliucionuoja. Ogi kiekvienos tampančios esybės esmė yra niekybė, objektyviai nulemta buičiai kokioje nors idėjoje. Tuo tarpu Solovjovas suklydo identifikuodamas tampančią esybę su jos idėja (10, 1, 297—300).

Tai, ką Trubeckojus sako apie dieviškąją idėją, jisai sako irgi apie Sofiją, suprantamą kaipo organingą visų dieviškųjų idėjų vienybę. Šita pastaroji, Trubeckojaus supratimu, nėra bendroji prigimtojo mūsų pasaulio esmė; ji todėl negali sudaryti substancialinės jo vienybės ir būti tuo pačiu pasaulio siela.

Teigdamas, kad palenktas tapsmui pasaulis negali būti jokia prasme identifikuojamas nei su amžina dieviškąja esme, nei su dieviškųjų pirmavaizdžių kosmu, Trubecko-

jus tikisi logiškai išvystąs Solovjovo koncepciją apie antrąjį, arba tampantį, absoliutą. Jei du pasauliu, dieviškasis ir prigimtasis, turėtų bendrą esmę, pasaulio evoliucija neturėtų jokios prasmės, nes blogio negalėtų niekur būti ir bet kuris tobulėjimas būtų nereikalingas (10, 1, 391—392). Tuo tarpu tapimo vyksmas yra faktas, kurį prirodo kasdienis mūsų patyrimas. Kaipgi tada turime įsivaizduoti tampančio pasaulio santykiavimą su absoliutu, kuris yra nekintamas ir nepalenktas jokiam tapsmui? — Trubeckojaus įsitikinimu, antrojo absoliuto koncepcija kaip tik turėtų atsakyti į šitą klausimą.

Kaip mūsų sąmonės, taip ir mūsų gyvenimo prigimtis neišvengiamai suponuoja du absoliutu: vieną, kuris yra amžinas ir todėl pasilieka nepriklausomas jokiam tapsmui būdamas neprarandamo tobulumo stovyje; antrą, kuris tampa ir tobulėja evoliucijos vyksme. Iš tikrųjų dviejų absoliutų suponavimas yra sąlyga bet kuriai genezei, nes, iš vienos pusės, absoliute negali būti evoliucijos, kadangi jame neįvyksta nei žlugimo, nei gimimo, o iš kitos pusės, kiekvienas tapimo vyksmas turi rasti pakankamą pagrindą pačiame absoliute. Jei šis pastarasis nebūtų sykiu turinys, tikslas ir prasmė genezei, jei jo visai nebūtų pačiame vyksme, tai kiekviena gimstanti ir tampanti esybė būtų jam visai svetima ir nuošalinė; bet tada absoliutas nebūtų absoliutas. Absoliutas privalo būti kiekvienam vyksmui tam tikra prasme ir transcendentinis, ir imanentinis, t. y. išviršinis ir išvidinis; bet tai tegalima vien tada, jei yra suponuojami du absoliutu. Tai ir yra tuodu absoliutu, kuriuodu Solovjovas, pasekdamas Schellingu, pavadino tikrai esančiu ir tampančiu absoliutu (10, 1, 307).

Solovjovo supratimu, tampąs absoliutas tarnauja pagrindu visam tam, kas yra šalia amžino dieviškojo akto; o kadangi tampančiam mūsų pasauliui jis yra jungiamasis pradas, tai šiuo atžvilgiu jis yra ne kas kita kaip pasaulio siela. Šitokia išvada, rodosi, priimtina ir Trubeckojui. Jei Dievas kaipo absoliutas, sako jisai, yra laisvas nuo bet kurios netobulybės ir blogybės, tai šitiedvi mūsų tikrovės apraiškos tegali turėti vietos tik tada, kai yra suponuojamas antrasis absoliutas. Pripažinti kad ir

lygstamąją šito jungiamojo prado nepriklausomybę ir reiškia teigti pasaulio sielos buvimas (10, 1, 383).

Užtat Trubeckojus daro Solovjovui priekaištą dviejų absoliutų santykiavimo klausimu. Trubeckojus negali suprasti tampančio absoliuto kitaip kaip atpalaiduoto nuo dieviškosios prigimties. Tuo tarpu Solovjovas, sekdamas Schellingu, įsivaizduoja tampantį absoliutą esančio absoliuto, arba Dievo, būtinu priedu. Tokiu būdu absoliutu yra laikomu amžinai ir substancialiai tarp savęs sujungtu (10, 1, 307). Čia vėl pasireiškia painiojimas dviejų dalykų — pirmavaizdžių pasaulio (Dieviškosios Išminties) ir kūrinių pasaulio,— kas taip dažnai pasikartoja Solovjovo samprotavimuose, kaip tai parodo Trubeckojaus analizė.

Tuo tarpu įsivaizduodamas dviejų absoliutų santykiavimą analoginiu būdu, kaip kad santykiuoja tarp savęs substancija ir apraiška, Solovjovas aiškiai patenka į panteizmą. Jo supratimu, tik Dievas yra tasai, kuris tikrai yra, t. y. tikroji esybė; todėl visa, kas yra, tėra taip ar šiaip Dievybės apraiška. Šitokiame Dievo ir pasaulio santykiavime, sako Trubeckojus, aiškiai jausti pėdsakai Spinozos mokslo apie vienų vienos amžinos substancijos santykiavimą su savo modais. Ne veltui todėl pats Solovjovas pripažįsta, kad jo pasaulėžiūra susidarė iš pradžios spinozizmo įtakoje (10, 1, 362).

Trubeckojus yra tikras, kad Solovjovo pastangos suderinti Schellingo gnosticizmą su krikščioniškuoju pasaulio supratimu negalėjo pavykti. Kiek Solovjovas negali atsipalaiduoti nuo panteistinės vokiškojo filosofo įtakos, jam neišvengiama tokiu ar kitokiu būdu palaikyti Dievas pasaulinio vyksmo subjektu. Norint išvengti visų nepatogybių, kurios iš čion plaukia, sako Trubeckojus, reik pripažinti, kad Dievas savo esme yra visai nepriklausomas bei atpalaiduotas nuo pasaulio ir kad šis pastarasis savo ruožtu aiškiai skiriasi savo prigimtimi nuo Dievo esmės, ir kad jo esybė yra skirtinga ne tik reiškimosi atžvilgiu, bet ir grynai metafiziniu savo pobūdžiu. Dievas pasižymi nelygstamąja nepriklausomybe, arba laisve, tuo tarpu kad pasaulis teturi vien tam tikros lygstamosios autonomijos. Jis yra laisvas nuo Dievo esmės, bet nėra nepriklausomas nuo Jo valios (10, 1, 330).

Pripažinti nelygstamoji Dievo laisvė, sako Trubeckojus,— tai sykiu pripažinti, kad šalip realiosios Dievo buities dieviškoji mintis slepia savyje neribotą galimybių pasaulį. Tai yra irgi prileisti naujos buities galimybė — buities, prasidedančios laike. Šitokia buitis yra dedama šalip dieviškosios prigimties arba yra pripažįstama kaipo šalipinė Dievui realybė, ir todėl ji nė kiek negali sudrumsti dieviškojo tobulumo (10, 1, 364).

Trubeckojaus supratimu, kaip tik todėl, kad pasaulis yra laisvas nuo Dievo esmės, jis turi laisvės atžvilgiu į Dievą, ir šita būtent aplinkybė suteikia prasmės dieviškajai kūrybai. Glūdinčios laike tikrovės prasmė, sako jis, yra ne dieviškosios idėjos pakartojime, bet tame, kad ji būtų atgaminta laisvėje (10, 1, 361). Todėl „kūrimas iš nieko", Trubeckojaus nuomone, yra ne kas kita kaip idealinių Dievo pirmavaizdžių atvaizdavimas kame kitame, t. y. Dievo laisvai leistoje buityje (10, 1, 364).

Po to lengva jau įspėti, kaip Trubeckojus įsivaizduoja Dieviškosios Išminties santykiavimą su žmonija. Kritikas protestuoja prieš šitų dviejų sąvokų identifikavimą, kuriedvi jam yra aiškiai skirtingos. Solovjovo samprotavimuose glūdi šitokia dilema: arba žmogus yra Dieviškosios Išminties apraiška, arba jo buitis yra grynai fenomenalinė: jis yra arba teofanija, arba tariamoji tikrybė. Iš tikrųjų šita dilema yra pagrįsta panteistine prielaida, tuo tarpu kad Trubeckojui rodosi galimu trečias klausimo išsprendimas.

Solovjovas, sako jisai, turi racijos, Dieviškąją Išmintį laikydamas idėja arba prasme visa to, kas yra. Atitinkamai *jinai yra pirmavaizdis ir žmogui, ir žmonijai*. Teigti priešingas dalykas reikštų teigti, kad mūsų buitis yra iš esmės tuščia ir kad mūsų tikėjimas gyvenimu yra beprasmis. Bet jei Dieviškoji Išmintis yra prototipas, arba *idealinis pirmavaizdis*, kurį mes galime laisvai realizuoti, tai vis dėlto ji dar nesudaro tikros mūsų esmės. Todėl Solovjovas daro klaidą identifikuodamas amžiną žmogaus bei žmonijos idėją su pirmojo bei antrosios esme (10, 1, 359). Žmogaus laisvė tegalima vien su ta sąlyga, kad pirmavaizdžio idėja, įdiegta į jo pagrindą, yra jam idealas, bet ne jo esmė (10, 1, 361). Šita prasme galima kal-

bėti ne apie žmogaus, bet apie jo idėjos amžinumą. Bet ir šito pakanka, kad galima būtų pripažinti žmoguje ne vieną tik tariamąją fenomenalinę esybę, nes kuriamuoju dieviškosios laisvės aktu žmogus ideališkai yra susijęs su amžinuoju savo pirmavaizdžiu (10, 1, 364).

Iš kitos pusės, Trubeckojaus supratimu, Dieviškoji Išmintis ir žmonija nesupuola savo tįsomis. Sofija, sako jisai, yra prototipas, arba pirmavaizdis, ne tik mūsų planetos žmonijai, bet ir kitoms Dievo avims, kurios nepriklauso žemiškajai kaimenei (10, 1, 365).

Tokiu būdu žmonija negali būti Dieviškąja Išmintimi. Trubeckojaus įsitikinimu, ji nėra net pasaulio siela, ir tai aiškėja iš jo koncepcijos apie šios pastarosios esmę. Trubeckojui pasaulio siela yra, kaip sakyta, tampąs absoliutas, kaipo jungiamasis pasaulio vyksmo pradas, besireiškiąs šalipinės atžvilgiu į Dievą buities ribose. Bet kuo gi galėtų būti iš savo esmės šitasai jungiamasis pradas? Trubeckojus neatsako tiksliai bei tiesiai į klausimą, bet užtat tai, ką jis sako apie pasaulio sielą, kaipo apie aiškinamąją hipotezę, leidžia mums iš dalies atspėti jo mintį.

Solovjovo bandymas, sako jisai, išaiškinti kuriamąją evoliuciją pasaulyje bendradarbiavimu su Dievu šalipinio prado, būtent pasaulio sielos, turi savyje gilios tiesos, religinės ir filosofinės, kuri yra būtinas pradas krikščioniškajam dalykų supratimui. Yra aišku savaime, kad Dievas negali būti priežastis nesutarimo, suirutės, chaoso, žodžiu tariant,— blogio, kuris viešpatauja pasaulyje. Jisai būtent negali būti jokia prasme nuodėmės bei mirties versmė. Reik tai pripažinti, kad šios chaotingo buvimo apraiškos yra kilusios iš šalipinio Dievui prado laisvos valios. Visuotinasis apirimas tegali būti tiek pat visuotinojo nusikaltimo išdava. Vien tik blogis, kuris yra įsiskverbęs į pasaulio sielą, tegalėjo pavergti pasaulį sunkiosios buities tamsybėms. Bet kadangi negalima laikyti Dievą tiesioginiu ar netiesioginiu blogio kaltininku, reikia pripažinti, kad blogio versmė glūdi ne pasaulio sielos prigimtyje, bet laisvoje jos valioje (10, 1, 383—384).

Tuo tarpu, sako Trubeckojus, Solovjovas šiokiu ar tokiu būdu identifikuoja pasaulio sielą su Dieviškąja Iš-

mintimi, pirmosios puolimas tampa antrosios puolimu. Juk teigiant, kad viena dieviškojo kosmo dalis atskyla nuo visumos, teigiama tuo pačiu, kad šitas pasaulis susiskirstė ir nustojo buvęs vienas ir viską apimąs (10, 1, 385—386). Užtat Trubeckojus jaučiasi pasekąs Solovjovu, kad jis identifikuoja pasaulio sielą su kosmiškąja prigimtimi. Kadangi žmonija nėra amžina ir dargi nėra pirmasis Dievo kūrinys prigimtojoje pasaulio tvarkoje, tai privalu pripažinti, kad pasaulio siela yra žemiškoji prigimtis, arba, tariant Solovjovo posakiu, žemesnio pasaulio siela (10, 1, 274). Pasaulio siela, sako kitur Trubeckojus, yra bendroji mūsų prigimtis (10, 2, 273).

Čia galima pasistatyti klausimas, kaip dera įsivaizduoti pati šita prigimtis, kuri galėtų būti kuriamajai evoliucijai jungiamasis pradas, t. y. tampąs absoliutas, arba pasaulio siela. Norėdamas atsakyti į šitą klausimą, Trubeckojus stengiasi atgaminti Solovjovo minties eigą taip, kaip ji turėjo reikštis paskutiniame jo gyvenimo tarpsnyje. Deja, sulig tuo, kaip Trubeckojus pereina pasaulio sielos klausime nuo kritikos prie statomosios dalies, jo mintis nustoja savo paprasto aiškumo bei tikslumo.

Dabar jau substancijos problema, Solovjovo iškelta aikštėn, eina jam pradedamuoju punktu. Solovjovas visados palaikė substancijai prasmę, kuri buvo jai Spinozos suteikta, ir todėl jam, kaip ir šiam pastarajam, substancijos sąvoka nesiderina su jos objekto daugingumu. Todėl Solovjovas, norėdamas būti nuoseklus, tepripažino vienų vienos substancijos buvimą, būtent pačio absoliuto. Jei po to pasauliui yra pripažįstama substancialinė buitis, neišvengiamai tenka jis identifikuoti su absoliutu, kas yra panteizmas tikra šito žodžio prasme. Bet jei atvirkščiai, norima atpalaiduoti pasaulis nuo panteistinio Dievo, suteikiant jam savąjį substancialumą, tai būtina pripažinti antrą substanciją, taip pat absoliutine, nors ir kitokia prasme; bet tuomet prisiartinama prie dualizmo. Tepripažįstant vienų vieną substanciją, galima dar neigti pasaulio substancialumas, bet tokiu atveju patenkama į fenomenizmą: pasaulis tampa niekuo nepagrįsta apraiška, nes yra pripažįstamas apsireiškimas be to, kas apsireiškia.

Į savo gyvenimo galą Solovjovas, matyti, suprato visas šitas *nepatogybes*. *Pasilikdamas vis dėlto* ištikimas vienatinės substancijos koncepcijai, jis įspraudė tarp substancijos ir apraiškos trečiąjį pradą, būtent hipostazę, arba ramstį. Tai, ką mes vadiname *siela*, sako jisai, arba, paprasčiau, asmeniniu mūsų „aš", toli gražu nėra atbaigtas bei uždaras gyvenimo ratas, kuris turi savo turinį, savo esmę, buitį tikra šito žodžio prasme; tai tėra vien ramstis (ὑποδταδις) aukštesniam pradui (8, 17). Asmens laisvė yra tokia, kad jis gali, kaipo buities ramstis, atskilti *nuo to, kas yra jo esmė* (ουσια). Tai yra *skilimas* tarp buities ir jos *raison d'être*, tarp išviršinio fakto ir išvidinės prasmės, tarp to, kas gyvena, ir to, kas leidžia gyventi (8, 18). Šitas tarpininkas tarp substancijos ir apraiškos, Solovjovo teigimu, suteikia žymių patarnavimų. Jis nesipriešina, kaip kad daro substancija, tai „Heraklito tėkmei", kuri vyksta iš niekybės į buities pilnatvę. Materialinė prigimtis, sako jisai, stovi žemiau asmens; šitas pastarasis yra specifinė žmogaus žymė; pagaliau Dievas, kaipo absoliutas, stovi aukščiau asmens, kadangi jis yra pirmutinė kiekvienos asmeninės galios versmė (8, 20).

Trubeckojus pasigauna savo ruožtu visų šitų Solovjovo idėjų ir daro iš jų kraštutinių logiškų išvadų. Šitos naujos idėjos, Trubeckojaus nuomone, įrodo, kad Solovjovas pagaliau buvo atsisakęs nuo daugumos savo panteistiškų idėjų. Jis, tarp kitko, yra patenkintas matydamas, kad Solovjovas dabar jau aiškiai skiria kūrinių pasaulį nuo dieviškosios esmės. Jei Dievas, sako jisai, yra buities pilnatvė, tai negali būti šalipinių jam substancijų. Šalipinis pasaulis pats iš savęs yra niekas; bet jis kai kuo tampa kuriamuoju *fiat*, kuris suteikia jam lyčių ir teigiamųjų kokybių, t. y. visa tai, kas yra jame substanciaus (10, 2, 251). Kūrinys, atpalaiduotas nuo Dievo prigimties, tampa laisvas atžvilgiu į Jį. Jis gali realizuoti tą dieviškąją idėją, pagal kurią jis yra sukurtas. Dieviškasis idėjų pasaulis turi įsiasmeninti laisvose hipostazėse, ir tasai ryšys, kuris jungia kūrinį su dieviškąja esme, suteikia tapimui tikrąją prasmę. Mūsų siela, pavyzdžiui, negali įsigalėti amžinybėje kitaip kaip laisvos valios veiksmais, atliktais per buvimą laike (10, 2, 252). Bet ji-

nai gali taip pat prasilenkti su prigimtąja savo prievole ir, Trubeckojaus posakiu tariant, sutirpti neribotame tuščių, šalipinių atžvilgiu į Dievą galimybių pasaulyje (10, 1, 365).

Jei tai yra teisinga net atžvilgiu į žmogaus asmenį, kurį Trubeckojus laiko aukščiausiu prigimtojo pasaulio pražydėjimu, tai ką gi bemąstyti apie materialinę gamtą? Vis dėlto jinai privalu apginti nuo fenomenizmo, kuris jai gresia, kai yra neigiamos ribotos substancijos. Solovjovas išeina iš šitos padėties pripažindamas žmonijoje pasaulio sielos pradą, kuris, kaipo esminė Išmintis, yra nuo amžių sujungtas su Dievu ir jungiasi su Juo, iš kitos pusės, laiko vyksme, jungdamas tuo pačiu su Dievu visa, kas yra (8, 240). Trubeckojus su apgailestavimu pastebi čia Solovjovo nenuoseklumą. Neigdamas žmogiškųjų sielų substancialumą, sako jisai, Solovjovas laiko žmoniją pasaulio siela. Jau šita viena vienatinės substancijos sąvoka iš tikrųjų reikalauja suvesti žmogaus sielą prie geometrinio taško ir paneigti tą metafizinę laisvę, kuri buvo jau laikinai išsiveržusi iš hipostazės sąvokos (10, 2, 271).

Jei pasaulio siela yra nuo amžių sujungta su Dievu, kodėl ji privalo dar jungtis su Juoju laiko vyksme? Šitas naujas susijungimas, kaipo amžinos jos esmės pasireiškimas, turi įvykti su būtinumu, kuris nesuderinamas su bet kuria laisve. Sykiu su tuo išnyksta tasai pradas, kuris suteikia prigimtajam vyksmui laike tikrą jo reikšmę. Bet jei nėra laisvės visuotinojoje pasaulio sieloje, jos negali būti nė jokioje pasaulio dalyje (10, 2, 272).

Todėl, norėdamas gelbėti, iš vienos pusės, materialinę gamtą ir, iš antros pusės, žmogiškąją laisvę, Trubeckojus pripažįsta pasaulio sielai hipostazės, arba ramsčio, savybes. Jo supratimu, pasaulio sielai vienybė, suprantama kaipo substancialinė visų daiktų vienybė, arba Dieviškoji Išmintis, nėra suteiktas jai tiesioginis davinys, bet sudaro tai, ką ji privalo įsigyti. Tokiu būdu substancialinė vienybė turi būti suprantama kaipo aukštesnės transcendentinės tikrovės faktas. Tai yra savo rūšies amžinųjų idėjų visetas, kuris nėra dar pilnai realizuotas prigimtajame mūsų pasaulyje. Štai kodėl pasaulio siela yra įpareigota kaipo hipostazė įvykdyti savo idealą pasaulyje, t. y. sub-

stancialiai jį sutapdyti su dieviškuoju idealu. Šitokiame pasaulio sielos supratime, sako Trubeckojus, mes randame pagrindą žmogiškajai laisvei, ko mes negalime rasti Solovjovo koncepcijoje. Šitos pasaulio sielos laisvė kaip tik yra pagrindas reikštis laisvai valiai tiek visų individų, imamų krūvoje, kiek ir kiekvieno iš jų, imamo atskirai (10, 2, 282). Dėl šitos irgi priežasties pasaulio siela yra *bendroji prigimtis visoms gyvoms būtybėms.*

Žiūrėdamas į dalyką religiniu atžvilgiu, Trubeckojus mato vyriausią pasaulio sielos išraišką ne Dieviškojoje Išmintyje, bet Švenčiausioje Dievo Motinoje. Jei žmonija yra medžiaga, kuri apsidievina, *Mater Dei* yra gryniausia žmogiškumo esmės išraiška, arba bendros jo idėjos reiškėja. Todėl laisvas Dievo Motinos atsidėjimas Dievo valiai gali būti suprantamas kaipo pasaulio sielos laisvo apsisprendimo realizavimas (10, 2, 277).

Nusakytasis pasaulio sielos supratimas, kurį buvo susidaręs Trubeckojus, sukelia visą eilę abejonių. Kokiu būdu žemesnis pasaulis, kuris genetinėje tvarkoje yra ankstybesnis už asmeninio gyvenimo pražydėjimą, gali būti įsivaizduojamas kaipo asmenybė, dalyvaujanti kuriamojoje evoliucijoje? Kokiu būdu šita asmenybė gali sudaryti bendrąją mūsų prigimtį ir turėti tuo pačiu laiku tą pačią laisvę, ką ir kiekvienas žmogus skyrium? Kaip jinai gali būti pasaulio siela šalia daugybės kitų sielų, lygių su ja savo laisve? Kodėl pasaulio siela, sukilusi maištu prieš Dievą, nežlugo neribotame tuščių galimybių pasaulyje? Ir taip toliau. Iš visų pusių kyla sunkenybės. Veltui ieškotume jų išsprendimo pas patį Trubeckojų. Kiek jo mintis yra tvirta, kai jis pasitenkina Solovjovo pasaulio sielos koncepcijos kritika, tiek ji tampa neturtinga ir neaiškia, kai jis stengiasi šitą koncepciją iš kokio nors šono paremti: tokiu atveju Trubeckojaus teigimai pasaulio sielos klausimu tampa taip pat nepamatuotais ir taip pat abejotinais kaip ir Solovjovo. O tai yra jau gana simptomingas dalykas.

Filosofinė Trubeckojaus hipotezė iš tikrųjų remiasi šitokiu ydingu ratu. Pasaulio siela yra tasai laisvas jungiamasis pradas, kuris išaiškina pasaulio atsiradimą ir jo evoliuciją. Tuo tarpu visam mūsų pasauliui tėra bend-

ra materialinė prigimtis. Tat ji sudaro tą laisvą bei sąmoningą asmenybę, kurios pagalba galima išaiškinti visa, kas yra aiškintina. Iš tikrųjų tai yra prileisti iš anksto tai, kas privalu prirodyti.

Tokia yra išvada iš kritikos, kurią Trubeckojus vadina išvidine. Ji betgi neišeina iš ribų, užbrėžtų išvidiniais *kritikuojamosios teorijos principais*. Norint galutinai išspręsti pasaulio sielos problemą, tenka palenkti ją kritikai, pagrįstai išviršiniais principais, kurie šituo atveju pasirodo sprendžiamaisiais.

4. *Objektyvioji pasaulio sielos koncepcijos kritika*

Tiesa yra tam tikra prasme proto atatikimas daiktui *(adaequatio rei et intellectus)*. Mūsų protas pasituri tiesą, kai jis išlaiko atatikimo santykį su daiktu. Ogi šis pastarasis yra tikras, kai jis yra atatikimo santykyje su vienintele pirmutine tiesa, kuri yra neatskiriamoji kuriamojo proto savybė. Pastaruoju atžvilgiu galima pasakyti, kad tiesa yra tai, kas tikrai yra, ir dargi yra tai, kas yra viena ir visuotina. Tiesa yra realiai, kadangi jinai yra Dievo idėja, tikra jo išmintis arba reali esmė. Dievo idėjai supuolant su Jo esme, Dievas yra savęs idėja, kas dar reiškia kitu atžvilgiu, kad Dievo esmė ir buitis sutampa. Tiesa yra viena, kadangi Dievo esmė yra vienatinė idėja, tiek pat reali, kiek ir suvokiama, tiek pat individuali, kiek ir visuotina. Pagaliau reali tiesa, būdama viena, turi apimti visa, t. y. ne tik tai, kas liečia Dievą, bet ir tai, kas liečia Jo kūrinius, kadangi jinai yra vienatinė kuriamojo proto idėja, kuri laiko savyje prototipus, arba pirmavaizdžius, viso to, kas yra arba gali būti Dievo sukurta.

Tokiu būdu galima prileisti, kad tiesa, kaipo Dievo idėja, gali būti, Solovjovo posakiu tariant, teigiamąja viso ko vienybe arba net esmine Dievo Išmintimi. Bet tai dar neleidžia pripažinti Dieviškajai Išminčiai kitokios buities negu pačiam Dievui. Dievas yra nelygstamai vientisas. Pirmoji esybė negali turėti savyje jokio sudėtingumo.

Kadangi sudėtinė visuma yra vėlybesnė už sudedamąsias savo dalis, tenka pripažinti buvimą priežasties pačiai sudėčiai. Kalbėti apie Dievo sudėtingumą kokia nors prasme reiškia ieškoti priežasties pirmutinei esybei, kas yra beprasmis prieštaringumas pačiuose terminuose. Ir vis dėlto Solovjovas, svarstydamas klausimą apie esybės ir esmės santykiavimą Dievuje, neišvengia šito priekaišto. Pagrindinė didžiųjų jo klaidų versmė yra, mano supratimu, šitas stambokas antropomorfizmas, nuo kurio jis niekados nebuvo visiškai atsipalaidavęs spręsdamas apie pasaulio santykiavimą su Dievu. Iš čion kyla jo palinkimas į panteizmą, kurio šaknų jam niekados nepasisekė išrauti galutinai iš savo dvasios. Palenkdamas savo mintį vaidinių valdžiai, jis visados laikė esybę vienatine įvairiuose savo pasireiškimuose ir pakankamai nesiskaitė su tuo, kad esybės sąvoka yra ne vienaprasmė, bet analoginė būtent su tuo, ką išreiškia žinomosios scholastiškos formulos: „Ens dicitur multipliciter", „Ens non dicitur univoce de Deo et de creaturis"[31].

Ką gi tuo tarpu daro Solovjovas? Norėdamas apspręsti Dievo esmę, jis suglaudžia visa, kas yra, į vieną visumą ir šitą visumą skiria nuo visų daiktų, paimtų skyrium. Jei net prileisime, kad visa, kas yra galima, faktinai yra tikrovėje, šita visuma vis dėlto negalėtų sudaryti Dievo esmės, kaip meno kūriniai nesudaro dar pačio menininko. Tokiu būdu Solovjovas padaro Dievą priklausomą nuo ribotų daiktų. Jis todėl kalba apie amžiną ir būtiną Dievo realizaciją antrajame poliuje, kuris, tikrai sakant, yra ne kas kita, kaip pasaulis. Jis mato pilnutinę tiesos išraišką dievažmogybės žodyje, kuris, jo supratimu, suponuoja du absoliutu: vieną, kuris yra, Dievą, antrą, kuris tampa, žmogų,— du absoliutu, kuriuodu yra sąlygojamu vienas antru. Bet kaip tik dėl šito priklausomybės fakto nei vienas, nei antras nėra absoliutas. Pasirodo tad, kad Solovjovas, išeidamas iš panteistinio esybės supratimo, nejučiomis slysta į antrąją žmogiškosios minties priešenybę, būtent į prieštaringą dualizmą absoliute.

Kai yra nusimanoma, kad esybė, kaipo transcendentinė sąvoka, nėra vienaprasmė sąvoka, dera pripažinti, kad

Dievas ir pasaulis nesudaro realios vienybės. Bet iš kitos pusės, juodu nesudaro irgi realaus „dviejų" skaičiaus, nors logikos tvarkoje Dievas ir pasaulis yra dvi įvairios sąvokos. Šito konstatavimo pagalba galima sykiu atmesti ir panteizmas, ir dualizmas. Solovjovas, tiesą pasakius, intuityviai tai nujausdavo, bet jam niekados nepasisekė šituo klausimu susidaryti aiški bei tiksli idėja, taip, kad jis buvo verčiamas nuolatos svyruoti tarp dviejų kraštutinių koncepcijų, tarp kurių vis dėlto yra trečiasis klausimo išsprendimas. Solovjovas tikėjosi šitokį išsprendimą rasti antrojo, arba tampančio, absoliuto idėjoje. Bet po to, kas pasakyta šituo klausimu, galima visai teisėtai manyti, kad šita tampančio absoliuto koncepcija toli gražu nėra patenkinama. Taip Solovjovas laiko teigiamąją viso ko vienybę, arba esminę Dievo Išmintį, išsyk aktualia esme esančiajam absoliutui ir potencialia esme tampančiajam absoliutui. Bet kadangi kiekvienas tapimas stengiasi atsiekti savo galą, arba tikslą, tai nebaigiamas tapimas yra nesąmonė. Leista todėl manyti, kad tampąs absoliutas vieną kartą turėtų atsiekti galutinį savo stovį. Bet tada abudu absoliutu pasiturėtų vienu ir tuo pačiu būdu ta pačia esme, būtent teigiamąja viso ko vienybe. Tuo tarpu du absoliutu, turinčiu tą pačią esmę tuo pačiu būdu, yra iš tikrųjų visai tolygiu, arba identiniu. Kitaip tariant, antrojo absoliuto koncepcija neišvengiamai veda į pagrindinę panteizmo idėją, skirdama dvi skirtingas esybes, Dievą ir pasaulį, ji negali savo išvadose laikytis identiškumo principo. Be to, nesuprantama, kodėl Solovjovas tepripažįsta vieną tik tampantį absoliutą. Jei pagrindinis buities dėsnis yra tai, kad atskira esybė tampa visu kuo ir kad šitas viskas sudaro teigiamąją viso ko vienybę, tai jis būtų turėjęs pripažinti tiek tampančių absoliutų, kiek yra atskirų esybių, arba individų. Šių sunkenybių ir prieštaravimų akivaizdoje tegalima vien atmesti Solovjovo teoriją apie antrąjį absoliutą.

Dabar galima jau padaryti galutinį sprendimą apie du atributu, kuriuodu Solovjovas suteikia pasaulio sielai kaipo substancialiai pasaulio vienybei. Čia privalu pripažinti sykiu su J. Trubeckojumi, kad Dieviškoji Išmintis negali būti pasaulio siela, nes šita Išmintis realiai nesiskiria nuo

pačios Dievo esmės. Bet, mano supratimu, dera eiti dar toliau ir jau prieš Trubeckojų teigti, kad pasaulio siela nėra taip pat tampąs absoliutas, nes nėra galima pripažinti šitą pastarąjį realiu. Palaikydamas šitame punkte Solovjovo doktriną, kritikas mus ne daugiau įtikina, kaip pats teorijos autorius.

Solovjovo teigimu, pasaulio siela, kaipo antrasis, arba tampąs, absoliutas, turi dar du (antraeiliu) atributu: būtent jinai yra visuotinoji žmonija ir kosmiškoji prigimtis. Čia ir pravers klaustis, ar galima pripažinti šituodu antraeiliu atributu, paneigus pirmuodu pagrindiniu. Iš Solovjovo teorijos santraukos galima jau buvo pastebėti, kaip sunku yra suderinti šituodu atributu pasaulio sieloje, ir maždaug nuosekliai įsivaizduoti teorijos visumą. Norint galutinai klausimą išspręsti, reikia išsiduoti sąskaitą iš to, kas gali būti apskritai pasaulio vienybė.

Aišku savaime, kad materialinių esybių vienybė negali būti viena kuri materialinė esybė. Taip pat dvasinė esybė negali sudaryti vienybės dvasinių esybių, panašių į ją. Jei tad sutariama, kad mūsų pasaulis susidaro iš materialinių ir dvasinių substancijų, negalima teigti, kad viena kuri substancija, materialinė ar dvasinė, gali sudaryti pasaulio vienybę. Šita prasme pasaulio vienybė negali būti substancialinė; pagal Aristotelio išsireiškimą, kad „namai nestatomi iš namų". Daiktų vienybė yra ne kas kita, kaip suderintų jų santykių visetas, kitaip tariant, tvarka, kuriai jie yra palenkti. Tuo tarpu tvarka, susidaranti iš daugialyčio santykiavimo, priklauso prie santykių kategorijos ir negali būti nei niekas, nei esybė, vienos rūšies su tvarkomais daiktais. Jei tvarka būtų niekas atžvilgiu į tvarkomuosius pradus, negalima būtų šitų pradų suderinti jokia prasme. Reik, kad daiktų santykiai būtų realūs, jei norima, kad daiktai būtų realiai sujungti. Užtat jei tvarka būtų kokia nors pozityvi esybė, panaši į kitas esybes, ji būtų vienas iš daugelio pradų, ir reikėtų ieškoti naujos tvarkos, kad galima būtų suvesti šitą naują visumą į vienybę. Trumpai tariant, tvarka yra, bet jinai yra kitaip, kaip kad tos realybės, kurias ji suglaudžia į vienybę. Tiesa, jinai neglūdi savyje ir pati per save, žodžiu tariant, jinai nėra substancija. Ji pareina nuo buities

pradų, kuriuos ji organizuoja; ji pritampa jiems kaip tik todėl, kad jie santykiuoja vieni su kitais. Žodžiu tariant, pasaulio tvarka, suvedanti visus daiktus į vieną visumą, yra pasauliui priepuolybė, bet ne viena iš substancijų.

Pigu dabar matyti, kad Solovjovas patekdavo į apgailėtiną iliuziją, kai jis įsivaizduodavo šitą vienybę, arba pasaulio sielą, kaipo visuotinąją žmoniją, t. y. kaipo substanciją, bendrą ir žmonėms, ir daiktams. Šiuo atveju galima sutikti su Trubeckojumi. Bet ir šitą kartą dera eiti dar toliau ir jau ir prieš Solovjovą ir prieš jo kritiką teigti, kad kosmiškoji prigimtis negali būti laikoma pasaulio siela, t. y. substancialine esybe. Prigimtis iš tikrųjų turi savyje vienybės, bet pripažinti jinai gyvąja būtybe, kaip tai daro Solovjovas ir Trubeckojus, reiškia pamiršti ar ignoruoti tas pagrindinis skirtumas tarp substancijos ir pripuolybės, kuris buvo ką tik nurodytas. Nenuostabu, kad po to atsirado tiek painiavos dviejų mąstytojų samprotavimuose.

Kokia gi yra iš tikrųjų gamtos vienybė? Tam tikra prasme pasaulio pagrindas yra vienatinis. Tai yra tasai objektyvus potencialumas, kuris sudaro pirminę medžiagą, arba bendrą pradedamąjį punktą bet kuriam substancialiam tapsmui. Bet šita pasyvioji potencija suponuoja aktyviąją potenciją akto, ankstybesnio už bet kurią potenciją. Potencija tai nėra priešinga aktui ir nesudaro su juo dualizmo. Ji pasigauna aktu ir be šio pastarojo negali įgauti realios buities. Iš čion plaukia, kad grynoji pirminė medžiaga, arba bendras gamtos pagrindas, nėra pozityvi esybė, kuri galėtų būti skaitoma daiktų eilėje. Tokia yra pasyvi gamtos pusė.

Žiūrint į gamtą aktyvumo atžvilgiu pastebima, kad ji pasireiškia įvairių įvairiausiomis mūsų pasaulio lytimis. Šitos lytys turi kažko bendro: tai yra dėsnis. Dėsnių vienodumas — štai kas sudaro prigimties esmę. Jei tvarka, apie kurią buvo neseniai kalbėta, priklauso prie santykio kategorijos, tai dėsnis yra iš veiksmo kategorijos. Veiksmas suteikia dinamizmo santykiui. Panašiai kaip judėjimo *tobulumas glūdi tame, kas juda, taip* veiksmas įsigali tame, kas yra veikiamas, nes veiksmo priežastis pereina į išdavą. Šita pastaroji žymė mums leidžia prieiti tikrąją

dėsnių versmę. Atžvilgiu juk į gamtos dėsnius galima dvejopai nusistatyti. Būtent galima, iš vienos pusės, atsisakyti ieškoti jų versmės, pasitenkinant pasakymu: prigimtieji dėsniai yra todėl, kad daiktai yra tokie, kad jie turi būti. Ogi iš kitos pusės, galima pasigauti proto pagalba ir kilti nuo išdavų prie priežasties. Kai yra suprastas reikalas pripažinti šios pastarosios buvimą, tenka jai suteikti visas absoliuto žymes. Tokiu atveju gamtos dėsniai pasirodo mažiau ar daugiau tiesioginė kuriamosios Dievo valios išraiška.

Prie šios progos ne pro šalį yra klaustis, ar yra leista įsprausti tarp Dievo ir pasaulio, palenkto dėsniams, kokį nors tarpininką, pavyzdžiui, pasaulio sielą, kaip tai daro Solovjovas ir Trubeckojus. Jei iš tikrųjų pasaulio sielai skiriama tokia rolė, kaip kad tai juodu nusako, tai neišvengiamai prieinama šitokia dilema: šita siela arba yra prigimtųjų dėsnių nustatytoja, arba yra jiems palenkta. Pirmuoju atveju ji turėtų būti pirmasis judintojas, arba, kitaip tariant, absoliutas. Tuomet ji būtų pačiu Dievu ir nepriderėtų ieškoti kitos Dievybės, už jąją aukštesnės. Antruoju atveju ji būtų ne kas kita kaip viena iš esybių, kurias valdo prigimtieji dėsniai. Suvesta tokiu būdu prie vieno iš daugelio elementų, ji nebegalėtų būti suprantama pasaulio sielos prasme. Kosmiškoji prigimtis nėra tat pasaulio siela.

Galų gale išeina, kad visa tai, ką Solovjovas vadino pasaulio siela, iš tikrųjų šitąja siela negali būti. Svarbiausia priežastis čia yra ta, kad pasaulio sielos, kaipo substancialinės vienybės, tarpininkaujančios tarp pasaulio ir Dievo, negali būti tikrovėje, kadangi jos koncepcijoje glūdi įvystytos išdavos, kurios neatatinka realią daiktų tvarką. Posakis „pasaulio siela" galima būtų vartoti nebent grynai metaforiškąja prasme, ir šita prasme pasaulio siela yra ne kas kitas kaip Dieviškoji Išmintis. Pasaulis pasituri tvarkos vienybę, nes jis yra vieno kuriamojo proto padaras. Kiekvienas daiktas yra savo esme surištas su šituo protu kaipo su savo versme; jis priklauso nuo šio pastarojo, nes randa jame pirmutinį savo buities dėsnį ir galutinąjį tikslą. Taigi kiekviena esybė visai prigimtu būdu gravituoja į vienatinį centrą, kuriuo yra eg-

zempliarinė Dievo idėja, t. y. esminė Išmintis. Ogi nuo centro vienybės pareina irgi vienybė visų daiktų, kurie į jį veržiasi. Tokiu būdu galima išaiškinti valdančių pasaulį dėsnių vienybės kilmę. Iš tikrųjų tai yra ne kas kita kaip vienų vienos pirmutinės priežasties reiškimasis išdavų daugybėje. Galima net tam tikra prasme pasakyti, kad daiktai yra sujungti tarp savęs Dievo vienybe, nes Dievas, kaipo kūrėjas, glūdi visame, kas yra, panašiai kaip kad veiksnys glūdi savo išdavoje. Bet kadangi Dievas yra ne tik supramaterialinis, bet ir supraspiritualinis, galima suprasti, kodėl Dievo esamybė, suprasta nurodytąja prasme, nustato pasaulyje vienybės tvarką ir organizuoja sykiu dvasines ir materialines substancijas. Šita tvarkomoji galybė yra Dievas, arba esminė jo Išmintis, kas iš tikrųjų yra *vienas ir tas pats dalykas. Pasaulio sielos*, suprantamos Solovjovo prasme, negali būti; bet jei, pasigaunant teisėtos metaforos, ir galima Dievas pavadinti pasaulio siela, svarbu apsidrausti nuo bet kurio antropomorfizmo pavojaus. Čia tegali būti vien metaforos ir nieko daugiau.

Iki šiolei Solovjovo koncepcija buvo imama grynai metafiziniu atžvilgiu. Bet ji turi dargi praktinį, arba dorinį, atžvilgį, kurio nedera čia praeiti visai patylomis.

Dorinės Solovjovo doktrinos pagrinde glūdi trys teigimai, kurie vaidina postulatų rolę ir kurie gali būti šitaip formuluojami:

1. Dievas, kaipo absoliutas, jokia prasme negali būti viešpataujančio *pasaulyje blogio kaltininkas*, bet iš kitos pusės, Jis negali irgi pakęsti, kad šalia jo būtų nepriklausomas blogio šaltinis. Todėl blogis tegali kilti iš laisvos kūrinių valios.

2. Mūsų pasaulis yra ištisai paliestas blogio išdavomis, todėl blogio priežastis turi būti pakankamai galinga, kad galėtų veikti visą pasaulį.

3. Kosmos yra bendras kūrybos ir evoliucijos padaras, kuris todėl suponuoja tam tikrą suderintą Dievo ir kūrinių bendradarbiavimą. Dabartinis mūsų pasaulis nėra sukurtas vienu kuriamuoju Dievo aktu tobulumo stovyje, bet jis nuolat evoliucionuoja, nes į klausimą pareina visados kieno nors laisva valia, kurios Dievas nenori su-

varžyti savo neribotąja galybe. Todėl visos pasaulio esybės, pradedant pirmine medžiaga ir baigiant pačiu žmogumi, nėra tokios, kokiomis jos būtų galėjusios būti, jei jos būtų buvusios tiesioginis ir nesąlygotas Dievo padaras.

Šitos pagrindinės tezės gali būti pateisinamos, bet kaip tik Solovjovas bando jas taikyti savo teorijai apie pasaulio sielą, jam nesiseka išvengti visai nepamatuotų dalykų. Kiek jis lieka grynai metafizinėje protavimo srityje, galima dar susekti jo išvadžiojimuose daugiau ar mažiau rimtų argumentų; bet kai jis įsileidžia į pasaulio sielos žygiavimo klausimą ir vaizduoja ją tai kaipo blogio kaltininkę, tai kaipo taikintoją kūrinių su Dievu, negalima nepastebėti, kad turima tokiu atveju reikalo su vaizdžia pasaulinės dramos personifikacija. Iš kur Solovjovas visa tai būtų galėjęs paimti? Aišku, kad to jis nebūtų galėjęs išvesti iš filosofinio samprotavimo. Iš kitos pusės, mes žinome, kad šitos idėjos yra atbalsis religinių tradicijų, kuriomis domėjosi žmogaus dvasia nuo tolimiausių senovės laikų; bet kadangi Solovjovas jas buvo įvedęs visai neteisėtu būdu į filosofijos sritį, jos ne tik yra nustojusios tikro savo pobūdžio, bet dargi atėmė nuo jo *teorijos tikrai filosofinį pobūdį*. Visa tai įvyko todėl, kad grynu filosofiniu tyrinėjimu nėra galimybės susekti blogio kaltininko.

Išeidama iš fakto akivaizdumo, filosofija vyksta savo tyrinėjimuose pasigaudama protavimo, kiek logiškoji tvarka supuola su *realia priežasčių ir išdavų tvarka*. Kai kuri nors išvada turi teigiamojo pobūdžio, visuomet galima ką nors iš jos spręsti apie priežastį. Tokiu būdu, pavyzdžiui, pasaulio tyrinėjimas veda mus galų gale prie pripažinimo Dievo, kaipi jo kūrėjo, buvimo. Bet yra išdavų, kurios neduoda galimybės jokia prasme spręsti apie jų priežastis. Viešpataująs pasaulyje blogis kaip tik yra šitokia išdava. Ir iš tikrųjų, kas yra blogio esmė, jei apskritai galima kalbėti apie jo esmę? Blogis yra gėrio nepriteklius *(privatio)*,— gėrio, kuris priderėtų esybei turėti pagal pirmutinę jos prigimtį. Savo pagrinde tai yra atatikimo stoka tarp aktualaus esybės stovio ir jos vyriausios normos, kuria yra egzempliarinė Dieviškosios Išmin-

ties dėja. Bet kiek daiktai nesutaria su kuriamojo proto idėjomis, tiek negalima jų laikyti visiškai tikrais ir todėl irgi pilnai pažįstamais mūsų protui. Žodžiu tariant, blogis sudaro iracionalinę daiktų pusę, taip kad šituo atžvilgiu negali būti kalbos apie idealinės tvarkos supuolimą su realia priežasčių bei išdavų eigos tvarka. Tuo tarpu iracionalinis pasaulio pradas negali tarnauti pagrindu kokiam nors pozityviam pažinimui, būtent blogio buvimas pasaulyje neleidžia mums padaryti kokios nors išvados apie jo kaltininką. Mes negalime nei jo susekti, nei ištirti jo prigimties. Tiesa, blogiui esant viena mūsų pasaulio apraiška, mes žinome vis dėlto, kad jis turi savo priežastį ir kad šita priežastis atatinka jos išdavą. Bet šitas pažinimas iš tikrųjų nėra kas kita kaip atitrauktojo protavimo išdava apie priežasties bei išdavos esmę ir apie jųdviejų santykiavimą.

Krikščioniškoji religija, besiremianti Apreiškimu, mums sako, kad iš pradžios angelų, o paskui žmogaus puolimas įvedė blogio pradą į kūrinių gyvenimą. Imant šitą liudijimą pradedamuoju protavimo punktu, faktinai išeinama iš filosofijos ir einama į teologijos sritį. Todėl Solovjovas, priimdamas šitas tiesas į savo sistemą, išeidavo iš filosofijos ribų ir sykiu blogai dirbo teologijos darbą, nes jis aiškiai neišsiduodavo sąskaitos iš naujos pažinimo tvarkos srityje, į kurią jis neteisėtai buvo įžengęs, norėdamas pasilikti filosofijos plotmėje. Kaip tik todėl, kad jis aiškiai neįsisąmonindavo skiriamosios linijos tarp teologijos ir filosofijos, jam šitiedvi žmogiškosios dvasios disciplinos neskiriamai sutapdavo, be tikslaus jųdviejų kompetencijos atribojimo. Pilnutinė žinija, kurios jis siekė kaipo savo idealo, turėtų aiškiai skirti pozityvųjį mokslą, filosofiją ir teologiją tam, kad galima būtų jie visi sutaikinti bei suderinti. Skyrimas sutarimo dėlei — štai principas, kurį Solovjovas neįstengė įvykdyti savo „laisvosios teosofijos" sistemoje.

Vladimiro Solovjovo kūrybos tyrinėjimas, kurį atlikome, leidžia mums spręsti apie jo filosofijos visetą.

Buvo jau pažymėta, kad rytietiškas pobūdis aiškiai pasireiškia Solovjovo mintyje. Tuo tarpu tyrinėjant rytietiškojo mąstytojo doktriną, dažniausiai patiriamas jos gel-

mėse poeto darbas. Tokia irgi yra ir Solovjovo kūryba. Ernestas Hello galėtų ne be pagrindo sakyti, kad Rytų žinija yra veizdėjimo bandymas, kurio vaizdi kalba yra simbolinga, ir kad todėl jinai galutinai susiveda prie estetikos. Rytų filosofas yra labiau linkęs ieškoti tiesos vaizdinių *nuvokimu negu tikslių idėjų suvokimu*. Šitame fakte glūdi didelis pavojus, kai filosofas palinksta pripažinti vienodą vertingumą šitiemdviem pažinimo būdam. Buvo galima pastebėti, kaip šita aplinkybė klaidino patį Solovjovą. Ir iš tikrųjų, kas yra pasaulio siela, jei ne kažkokio mistiško regėjimo personifikacija? Tai įvyko todėl, kad Solovjovas, eidamas rytiškąja savo linkme, nesugebėjo skirti savo patyrimuose psichologinio atžvilgio nuo metafizinio ir yra patekęs į iliuziją, taip prigimtą rytiečiams.

Iš dviejų būdų atsiekti tiesą poetas teturi vieną, būtent mažiau ar daugiau sąmoningą sintezės jausmą, tuo tarpu kad tikras filosofas stengiasi pateisinti šitą sintezę proto šviesoje. Šituo atžvilgiu Solovjovas buvo daugiau poetas negu filosofas. Galingas sintezės jausmas, kuriuo jis pasižymėjo iš prigimties, buvo jam kuriamosios iniciatyvos versmė; bet užtat sulig tuo, kaip jis stengėsi pateisinti savo išradimus racionaliu būdu, jis svyravo, nebuvo ištikimas patsai sau ir pagaliau darydavo žymių klaidų. Nėra abejonės, kad žmogaus minties istorijoje intuityviniai atsiekimai aplenkia atitrauktinį proto darbą. Tokiu būdu Platonas eina pirm Aristotelio, šv. Augustinas — pirm šv. Tomo Akviniečio. Solovjovas priklausė prie pirmojo filosofiškojo tipo, kas išaiškina ypatingą jo palinkimą į Platono ir šv. Augustino idėjas. Po to nenuostabu, kad Aristoteliui ir šv. Tomui Akviniečiui jis jautė tam tikrą abejingumą.

Tautiniame rusų visuomenės judėjime Solovjovas rado taip pat palankią atmosferą nesąmoningiems savo polinkiams. Rusų slavianofilai, kaip žinoma, nenorėjo pripažinti tikros reikšmės Vakarų civilizacijai. Tarp kitko, jie ignoravo katalikiškosios viduramžių minties laimėjimus. Nenuostabu todėl, kad jaunas rusų mąstytojas pasistatė uždavinį suderinti asmeninėje sintezėje mistiškas Rytų tradicijas su naujosios Vakarų civilizacijos laimėjimais, tikėdamasis, kad šitas uždavinys yra išsprendžiamas be

scholastinės viduramžių filosofijos pagalbos. Jis iš tikrųjų neįstengė suvokti tikrąją šitos filosofijos prasmę ir todėl taip pat pasinaudoti tuo didingu darbu, kurį buvo atlikę viduramžiai atitrauktosios minties srityje.

1880 metais Solovjovas rašė šitokiu būdu: „Mūsų amžius yra matęs kraštutinį atpalaiduotojo filosofinio prado išsivystymą hėgelizme ir atpalaiduotojo grynai mokslinio prado — pozityvizme; pirmajame mes randame sąvokų sistemą be jokios realios tikrovės, antrajame — faktų sistemą be jokio išvidinio sąryšio: gryna filosofija nesuteikia protui jokio turinio, grynas pozityvus mokslas atsipalaiduoja nuo pačio proto. Ar kartais neišeina iš čion, kad privalu tiesiog grįžti atgal ir, pasmerkus nepriklausomąją filosofiją kaipo klaidingą, o iš kitos pusės, palikus nepriklausomam mokslui atskirų naudingų pažinčių sritį, pripažinti tiesos pažinimas vienam tik religiniam mokslui, atstatyti kaipo normali ir galutinė tikro pažinimo sistema šv. Tomo Akviniečio *„Summa theologica"* [32] pagal taip autoritetingą popiežiaus Leono XIII rekomendaciją arba Rytų Bažnyčios tėvų mokslą, pagal ne taip autoritetingus, bet irgi susidomėtinus rusų rašytojų nurodymus? Neabejotina, kad Rytų ir Vakarų Bažnyčios tėvų sistemos logiškosios savo minties tobulumu sudaro dvasinį paminklą, kuriuo žmogaus protas tegali vien pasididžiuoti; taip pat neabejotina, kad esminiu savo turiniu šita teologija yra daug arčiau tiesos negu bet kuri iš atitrauktųjų filosofijos sistemų... Tačiau nežiūrint visų šių savybių, šita teologija stoksta dviejų žymių, būtinai įeinančių į pilną tiesos sąvoką: visų pirma ji draudžia laisvą proto nusistatymą į religinį turinį ir laisvą šito turinio pasisavinimą bei išvystymą proto išgalėmis ir, antra vertus, ji nerealizuoja savo turinio empirinėje pažinimo medžiagoje. Šitoje didingoje religinių tiesų sistemoje trūksta laisvo žmogaus proto išsivystymo ir turtingo materialinės gamtos pažinimo, tuo tarpu kad ir viena, ir antra sąlyga yra lygiai privalomos" (2, 330—331).

Nesunku pastebėti, kad šita Solovjovo koncepcija yra daugiau sąmojinga negu gili, ypač tame, kas liečia šv. Tomą Akvinietį. Nežiūrint to, kad jis, S. Trubeckojaus liudijimu, studijavo šv. Tomo veikalus originale, jis vis

dėlto atžvilgiu į šitą genijų neatsipalaidavo nuo visų prietarų, kurių neišvengia mūsų laikais kartais net šviesiausi kitais atžvilgiais žmonės. Solovjovas, kaip matėme, prikišo šv. Tomui tai, kad jis tedirbo vien teologijos darbą ten, kur galima būtų iš jo reikalauti labiau racionalinio ir labiau empirinio darbo. Tačiau kam iš tikro pasisekė pergalėti sunkenybes, kurių sudaro šv. Tomo veikalų lytis, *ir įsigilinti į tikrą šių pastarųjų vertę, tas lengvai supras*, kad kalbamojo priekaišto yra užsitarnavęs pats Solovjovas, bet ne garsusis viduramžių mąstytojas. Šv. Tomas turėjo aiškų žmogaus proto autonomijos supratimą. Todėl filosofinių tyrinėjimų srityje jis nepripažindavo autoriteto argumentų, kuriuos jis laikė čia silpniausiais. Filosofinė tiesa,— sakė jisai,— turi būti priimama *„non propter auctoritatem dicentium, sed propter rationem dictorum"* [33]. Dėl šitos kaip tik priežasties jis negalėjo užbrėžti filosofijai didesnio ploto, kokį kad pajėgia aprėpti žmogaus protas. Ir štai nuo didžiojo Stagiriečio laikų iki mūsų dienų niekados atitrauktoji žmogaus mintis nebuvo atsiekusi didesnės sintetinės galybės už tą, kuria pasižymėjo šv. Tomas Akvinietis. Bet šita atitrauktosios minties galybė yra iš tikrųjų priešenybė tam sintezės jausmui, kurį esu pripažinęs Solovjovui.

Tikiuosi, kad man pasisekė atlikti Solovjovo koncepcijos kritiką kaip tik tomiškosios filosofijos dvasioje * ir tokiu būdu iškelti aikštėn vieną atskirą atsitikimą, kur scholastinės filosofijos paneigimas gamina visą eilę nesusipratimų bei klaidų. Todėl jau iš atlikto šitame rašte darbo galima išsinešti įsitikinimas, kad jei mūsų laikais yra galima nauja, gilesnė bei platesnė filosofinė sintezė, tai ji turi imti savo pagrindu ir pradedamuoju punktu sintezę, kuri buvo sudaryta viduramžiais tomiškojoje filosofijoje ir kuri savo ruožtu buvo pagrįsta ir turėjo pradedamuoju punktu sintetinę Aristotelio filosofiją. Solovjovas iš istorinio sintetinės minties išsivystymo išėmė vie-

* Žr. *Sertillanges R. P. A.-D.* Saint Thomas d'Aquin. Veikalas, kuris man pasitarnavo vadovu į didžiojo viduramžių filosofo veikalus.

ną grandį ir — neatsiekė savo tikslo. Todėl suprasti jo sistemos trūkumai yra sykiu pareikšti šv. Tomo Akviniečio filosofijai pripažinimas, kurio jinai iš tikro užsitarnauja.

Bibliografinės pastabos

Nurodydami Solovjovo citatas, pažymime tomo numerį romėniškais skaičiais, o puslapį — arabiškais. Mes turėjome galvoje pirmąjį Vladimiro Sergejevičiaus Solovjovo „Rinktinių raštų" leidimą, publikuotą Sankt Peterburge 1903 m. (Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева [35], СПб., «Общественная польза», 1903.). Čia pateikiame cituotų veikalų sąrašą, pažymėdami kiekvieno veikalo pavadinimą, parašymo metus ir „Rinktinių raštų" tomą, kuriame jis yra.

1. Кризис западной философии, Против позитивистов [36], 1874 ..... c. 26—144
   Философские начала цельного знания [37], 1877 .... c. 227—375
2. Критика отвлеченных начал [38], 1877—1880 ..... c. 1—335
3. Чтения о Богочеловечестве [39], 1877—1881 ..... c. 1—151
4. Три речи в память Достоевского [40], 1881—1883 .... c. 172—201
   На пути к истиной философии [41], 1884 ..... c. 202—230
5. История и будущность теократии [42], 1885—1887 .. c. 214—588
6. Красота в природе [43], 1889 ..... c. 30—68
   Общий смысл искусства [44], 1890 ..... c. 69—83
   Смысл любви [45], 1892—1894 ..... c. 364—418
   Первый шаг к положительной эстетике [46], 1894 .... c. 424—431
   Поэзия Ф. И. Тютчева [47], 1895 ..... c. 463—480
7. Оправдание добра. Нравственная философия [48], 1894—1897 ..... c. 1—484
8. Понятие о боге [49], 1897 ..... c. 1—26
   Теоретическая философия [50], 1897—1899 ..... c. 148—221
   Идея человечества у Августа Конта [51], 1898 ..... c. 225—245
   Taip pat citavome veikalą, išėjusį prancūzų kalba:
9. La Russie et l'Eglise universelle [52] 2e ed., P. V. Stock, Paris, 1906. Iš kritinių Solovjovo filosofijos veikalų J. Trubeckojaus veikalas buvo vienintelis, betarpiškai susijęs su šiuo darbu.
10. *Е. Трубецкой.* Миросозерцание Владимира Сергеевича Соловьева [53]. Т. 1—2. М., 1913.

Kiti kritiniai darbai pažymėti teksto nuorodose.

FILOSOFINIAI LAIŠKAI IR PLANAI

KUN. A. DAMBRAUSKAS, MANO MOKYTOJAS IR KRITIKAS

Abipusis susirašinėjimas

I. ĮVEDAMIEJI PAAIŠKINIMAI

1. *Prel. Dambrausko korespondencijos reikšmė jo asmenybės charakteristikai.* Nors palyginti neseniai dar yra miręs a. a. prel. Aleksandras Dambrauskas, bet laidotuvinė nuotaika yra jau praėjusi. Todėl, galima sakyti, atėjo laikas, kai ne tiek iškilminis šitos didelės asmenybės garbinimas, kiek visapusiškas jos nušvietimas ir kritiškas jos reikšmės Lietuvos gyvenime įvertinimas sudaro uždavinį žmonėms, kurie norėtų jį šiaip ar taip paminėti. Esu tikras, kad šis uždavinys nėra išsyk ar trumpu laiku išpildomas. Prel. Dambrauskas buvo per daug sudėtinga asmenybė ir jo vaidmuo lietuvių tautos gyvenime buvo per daug platus ir įvairialytis, kad lengvai ir greit galima būtų jį išsamiai apibūdinti ir jo veiklą visapusiškai įvertinti.

Norėdamas prisidėti prie šito plataus ir sudėtingo uždavinio sprendimo ir sykiu paminėti ir pagerbti pagal savo išgales a. a. prel. Dambrausko asmenybę, tariuos, bus tikslingiausia, jei pateiksiu viešumai su kai kuriais paaiškinimais ir prisiminimais savo su juo susirašinėjimą. Turėjau būtent garbę ir laimę gauti iš prel. Dambrausko visą eilę labai įdomių ir jam labai būdingų laiškų. Tuose laiškuose yra pasireiškusios jo pažiūros filosofijos, religijos, kultūros ir šiaip pasaulėžiūros klausimais. Juose gal net geriau negu jo raštuose išėjo aikštėn jo mąstysena ir daugelis įsitikinimų, kurių jis savo raštuose ar visai nebuvo reiškęs, arba buvo reiškęs kitokiu būdu. Manau, kad prel. Dambrausko laiškai yra vienas iš svarbiausių šaltinių jo asmenybės charakteristikai.

Savo laiškuose, man rašytuose, prel. Dambrauskas yra pasireiškęs kaipo mano mokytojas vadovas ir mano pažiūrų ir raštų kritikas. Jo idėjinis pasireiškimas vyko čia ryšium su tais paraginimais, kurių buvau jam teikęs savo laiškais, statydamas jam klausimų, prašydamas kritikos savo raštams ar šiaip jam oponuodamas. Kitaip tariant, jis reiškėsi dialoge, bet ne monologe. Todėl, norint jo laiškus tinkamai suprasti, reikia juos imti organiškajame sąryšyje su tuo dialogu, kuris buvo užsimezgęs tarp mudviejų ir truko su pertraukomis visą eilę metų. Šita aplinkybė verčia mane paskelbti drauge ir savo laiškus, nors kai kuriais atžvilgiais tai daryti man ir ne visai patogu. Mano laiškai turėjo per daug intyminio pobūdžio, kad jie dabar galėtų būti spausdinami viešumai su lengva širdimi. Be to, jie ne tik eina fonu prel. Dambrausko charakteristikai, bet, šiaip ar taip, ir mane apibūdina. Tuo tarpu tik reikalas tegali mane priversti painiotis savo asmeniu tada, kai svarbu suteikti medžiagą prel. Dambrausko charakteristikai. Pateisinimu čia gali eiti nebent tai, kad patys mokiniai tam tikrame laipsnyje pavaizduoja savo mokytoją ir tada, kai jie net yra jo barami.

2. *Mano su juo korespondencijos aplinkybės.* Aplinkybės, kuriose buvo užsimezgęs 1913 m. mano susirašinėjimas su prel. Dambrausku, aiškėja iš mano laiško Nr. 1 ir iš spausdinamo jo išnašose mano laiško Pr. Dovydaičiui, per kurį buvo įvykęs pirmas mano susisiekimas su garsiu tada *„Draugijos"* kunigu redaktoriumi. Čia bus ne pro šalį paaiškinti keletą bendresnių aplinkybių.

Su kun. Dambrausku pradėjau susirašinėti iš Turkestano, būtent iš Samarkando miesto. Ten buvau patekęs gana atsitiktiniu būdu. 1905 m. buvau įstojęs į Maskvos universiteto teisių fakultetą. Dar jo nebaigęs, 1908 m. susirgau plaučių liga. Nuo to laiko ėmiau važinėti žiemai į Turkestaną, kur turėjau tarnaujančius kariuomenėje pusbrolius. Baigęs pačioje 1911 m. pradžioje universitetą, išvažiavau dar kuriam laikui į Turkestaną ir apsigyvenau Samarkande, kur jau buvau gyvenęs 1909—1910 m. žiemą. Čia tarnavau komerciniuose bankuose ir sykiu ėjau prisiekusiojo advokato padėjėjo pareigas.

Padirbėjęs tokiu būdu dvejus su puse metų, įsitikinau,

kad dirbtas tada darbas negalėjo manęs moraliai patenkinti. Jau būdamas teisių fakultete, gyvai domėjausi Istorijos-filologijos fakulteto mokslais. Teisinius ir ekonominius mokslus ėjau su viltimi, kad galėsiu grįžti Lietuvon ir dirbti čia tą ar kitą darbą. Tuo tarpu istorijos-filologijos mokslai nesudarydavo Lietuvoje jokios aiškios perspektyvos; dažniausiai tų mokslų specialistai priversti buvo likti Rusijos gilumoje. Tai paaiškina faktą, kad į Teisių fakultetą dažnai ėjo žmonės, kurie neturėjo aiškaus teisinio pašaukimo: teisių mokslas jiems buvo priemonė grįžti į tėvynę. Štai kodėl mes turime visą eilę teisininkų, dirbančių iš pašaukimo humanitarinių mokslų įvairiose srityse.

Būdamas nepatenkintas dirbamu darbu ir negalėdamas nurimti gautoje pirmą kartą universitete specialybėje, ėmiau Turkestane galvoti apie naujas studijas. Tuo tikslu ėmiau rašyti filosofinio turinio dalykus ir ieškoti kontakto su mokslo žmonėmis Lietuvoje. Mano draugas iš Maskvos universiteto Pr. Dovydaitis buvo jau tada Vilniuje „*Vilties*" redaktoriumi, ir todėl į jį visų pirma buvau nutaręs kreiptis. Jis suvedė mane per korespondenciją į pažintį su kun. Dambrausku anksčiau, negu galėjau manyti.

Rašyti lietuviškai tiek mokslinio turinio straipsnius, tiek laiškus man nebuvo lengva. Nėjęs jokios lietuviškos mokyklos ir susiformavęs intensyvioje lenkų ir rusų kultūrų įtakoje, savaime suprantama, negalėjau gerai pramokti lietuvių kalbos, nors jau gimnazijoje teko priklausyti prie lietuvių būrelio, kuris domėjosi, kaip dabar pasakytume, lituanistikos dalykais. Šiaulių gimnazija mano laikais buvo tikriausias rusifikacijos įrankis. Mes ne tik nebuvome mokomi lietuvių kalbos, bet net už kiekvieną rastą pas mokinį lietuviškai spausdintą dalyką, nebent išskyrus maldaknyges, grėsė pašalinimas iš gimnazijos. Tik paskutiniais mano buvimo gimnazijoje metais (1904—1905) lietuviška spauda buvo leista visoje Lietuvoje, ir todėl taip pat mokiniai gavo galimybę skaityti ir mokytis lietuviškai.

Pradėdamas susirašinėti 1913 m. su kun. Dambrausku, „*Draugijos*" redaktoriumi, tik tiek temokėjau rašomosios

lietuvių kalbos, kiek buvau pats ar su draugų pagalba pramokęs iš Petro Kriaušaičio *„Lietuviškos kalbos gramatikos"*, išleistos Tilžėje 1901 m. Šiek tiek buvau pasipraktikavęs rašydamas 1907 ir 1908 m. referatus Maskvos studentų lietuvių draugijai ir truputį bendradarbiaudamas 1911 ir 1913 m. *„Ateityje"*. Vis dėlto 1913 m. rudenį, t. y. lygiai prieš 25 metus, mano kalba ir rašyba buvo dar labai primityvios.

3. *Prel. A. Dambrausko vadovaujamoji rolė.* Kun. Dambrausko laiškai, nežiūrint į tai, kad juose buvo nemaža, kaip jis pats buvo vieną kartą išsireiškęs, „karčių vaistų", darė man labai didelį įspūdį. Gyvendamas Turkestane, buvau išsiilgęs kontakto su Lietuvos žmonėmis ir ypač dvasinio bendravimo su intelektualinės srities darbininkais. Todėl kiekvienas kun. Dambrausko laiškas buvo man didelis įvykis, kurį labai gyvai pergyvendavau. Bet, be šitos grynai emocionalinės reikšmės, kun. Dambrausko laiškai turėjo man didelės lavinamosios reikšmės. Jis mane stengėsi supažindinti su spaudos reikalais, mokė, kaip reikia rašyti filosofinius straipsnius, ir teikė principialių nurodymų pasaulėžiūros susidarymo klausimais. O kas svarbiausia, per jį teko įsijungti į dvasinį religinį Lietuvos atgimimą, kurio didžiausias reiškėjas anais laikais jis buvo.

Gimęs (1860 m.) prieš pat baudžiavos panaikinimą ir ėjęs mokslus naujos socialinės laisvės nuotaikoje, Dambrauskas jau savo jaunatvėje įsijungė į lietuvių tautos atgimimo sąjūdį, pradėdamas 1884 m. bendradarbiauti *„Aušroje"*. Pagal tą vaidmenį, kurį jis vaidino šitame atgimime, jį galima būtų pavadinti dideliu sintetiku. Tautybę jis susiejo organiškais ryšiais su religija, mokslu, menu, su kultūra apskritai ir įtikinamai parodė, kad ji negali būti gyva ir gyvastinga be sąryšio su religiniu ir kultūriniu turiniu. Žodžiu tariant, Dambrauskas vienas iš pirmųjų ir labai sėkmingai sutapdė į vieną visumą tautinį ir dvasinį lietuvių tautos atgimimą. Ta prasme jis veikė ir mane savo raštais ir savo laiškais.

Nuvykęs į Šveicariją ir rašydamas (1917 m.) savo knygą apie lietuvių tautinės kultūros problemą („Sur les Confins de deux Mondes"), šitaip nusakiau susidariusias

susirašinėjimo įtakoje savo pažiūras į kun. Dambrausko rolę Lietuvos gyvenime: „Jo jaunatvės laikais lietuvių tautos gyvenimo aplinkybės buvo tokios, kad patriotai, kurie buvo nusistatę nešti veiklią pagalbą savo kraštui, turėjo laikyti savo sąmonėje principą *primum vivere deinde philosophari* [1]. Todėl Dambrauskas padarė auką iš filosofijos pamėgimo. Jis atsidėjo visas gyviausiems ir labai įvairiems jaunos lietuvių kultūros reikalams. Todėl *mes matome jį visur užimtą visada labai reikalingu*, bet dažnai nedėkingu darbu. Jo plunksna pagal momento reikalavimus yra ūkininko žagrė, kario kalavijas, šviesos žibintas, palaiminga mūzų fleita. Nežinia, kuo reikia labiausiai jame stebėtis: jo neišsemiama agna ar jo prigimtimi, tiek gausiai ir įvairiai apdovanota. Nuoširdus poetas ir užsidegęs matematikas, karštas lietuvių kalbos kovotojas ir įsitikinęs esperanto šalininkas, teologas ir filosofas, jis *yra viena iš didingiausių tautinio lietuvių atgimimo asmenybių*. Jis yra taip pat tautinės filosofinės sintezės atstovas, nors nėra parašęs nieko, kas būtų verta sistemos vardo.

Faktas yra tai, kad, būdamas rimčiausio ir mėgiamiausio lietuvių inteligentų žurnalo redaktorius, jis yra dvasinis visos kartos tėvas; visas jo, kaipo rašytojo, pašaukimas yra persunktas filosofine sinteze, kurios jis nėra niekados suformulavęs, bet kuri visada yra naši ir vaisinga jo gyvenimo darbe. Ji reiškiasi iš kiekvieno jo žurnalo puslapio; ji yra įstengusi — ir čia mes pažįstame lietuvį Dambrausko asmenyje — suderinti dviejų didžiausių slavų filosofų — lenko J. M. Hoene-Wronskio (1778—1853) ir ruso Vl. S. Solovjovo (1853—1900) sistemas. Bet leiskime pačiam Dambrauskui paliudyti savo sintetines tendencijas: „Tikrų plačiapročių galvotojų tėra visai nedidelis būrelis,— sako jisai straipsnyje, įvardytame „Du didžiausiu slavišku filosofu (J. M. Hoene-Wronskis ir Vl. S. Solovjovas)".— Į tą būrelį priguli: *Aristotelis, Platonas, šv. Augustinas* — iš senovės galvotojų; *šv. Tomas Akvinietis, Kartezijus, Leibnizas* — iš vėlesnių; *Kantas Hoene-Wronskis* ir *Vl. Solovjovas* — iš naujesnių. Ypač du pastaruoju vertu yra kiekvieno inteligento atidos, nes, pasiremdamu ant visų savo pranokėjų, paduoda taip plačią ir

aukštą krikščionišką pasaulėžiūrą, kad joje galima rasti beveik visų svarbiausiųjų klausimų išrišimas...* Mes giliai persitikrinę, kad, geriau ištyrus ir sulyginus tuodu sistematu, tamsios pusės vieno iš jų galėtų būti išaiškinamos antruoju, ir atbulai **. Šitas įsitikinimas juo labiau yra pagrįstas todėl, kad Hoene-Wronskis ir Solovjovas savo mąstysena yra abudu tikri savo tautos sūnūs ir, nežiūrint į panašybes, kurių jų sistemos turi tarp savęs, šitos sistemos vis dėlto apreiškia taip pat skirtingų tendencijų: vakarietis Hoene-Wronskis yra pavadinęs savo sistemą „Mesianizmu, arba absoliutine filosofija" ir ją persunkęs racionalistiniu individualizmu. Rytietis Solovjovas yra daug dėmesio skyręs gamtos filosofijai, atstatydamas joje pasaulio sielos idėją" (p. 262—264).

Jei pasaulėžiūros atžvilgiu Dambrauskas buvo sintetikas, kuris derino Solovjovo ir Hoene-Wronskio sistemas, tai visu savo moksliniu stiliumi jis buvo enciklopedistas, kuris stengėsi įjungti jauną lietuvių tautos kultūrą į universalinio mokslo ir meno pasaulį. Gyvas reikalas išsyk aptarnauti visą eilę mokslinių sričių nedavė jam galimybės išsispecializuoti vienoje kurioje mokslo srityje ir tapti pasaulinio garso mokslininku. Jis, galima sakyti, turėjo beveik lygių davinių tapti garsiu teologu ar filosofu, matematiku ar gamtininku. Tačiau savo asmens pašaukimą aukojo tėvynės labui ir ėjo ten, kur šaukė jį tautos reikalai.

Dambrauskas bene bus žymiausias minties vadas, kuris turėjo didžiausios reikšmės kultūriniam lietuvių tautos išsivystymui tarp *„Aušros"* ir Lietuvos Valstybės atsistatymo. Šita imponuojanti ir vadovaujanti asmenybė padėjo savo antspaudą ant vienos labai svarbios lietuvių tautos istorijoje gadynės, ir tas antspaudas neišdildomu liudytoju pasiliks per amžius.

Jos įtaką teko patirti ir man. Dabar aš su dėkingumu miniu Apvaizdą, kuri leido man sueiti į intelektualinį kontaktą su šituo tiesos ieškotoju, kuris niekados nepasitenkindavo patentuota tiesa, visada siekė gyvos tiesos ir

---

* Draugija.— 1907.— Nr. 10.— P. 142.

** Ten pat.— P. 153.

prie jos kvietė visus kitus. Kaip ir visiems žmonėms, pasitaikydavo suklysti ir jam, bet tai nekliudė jam išlikti ištikimu Tiesos riteriu, be baimės ir priekaišto. Ir kai dabar jau nėra gyvųjų tarpe šitos taurios asmenybės, jos prisiminimai kartais yra priekaištais mūsų sąžinei. Ar viską mes darėme ir darome taip, kaip reikalavo šitas didelis mūsų Mokytojas? Ar ieškome Tiesos su tuo riterišku užsimojimu, kurio pavyzdį jis pats yra mums rodęs?..

Nepasakysiu, kad mano sąžinė teiktų man vien teigiamų atsakymų į šituos klausimus. Skaitydamas iš naujo prel. Dambrausko laiškus, gailiuos dabar, kad buvau pamiršęs ne vieną šito savo mokytojo ir kritiko nurodymą ir kad nepaskaitydavau dažniau jo laiškų, kurie karo metu keliavo su manim per visą pasaulį. Jei ir nelaikau jo neklaidingu vadovu, tai negaliu nepripažinti jame labai naudingo ragintojo. Gaila, kad gyvenimo aplinkybės taip dažnai užstelbdavo šito raginimo balsą.

II. KORESPONDENCIJA

Mano susirašinėjimas su prel. Dambrausku žemiau spausdinamas toje tvarkoje, kaip laiškai buvo man siunčiami ir mano gaunami. Iš prel. Dambrausko laiškų, rodos, nėra žuvęs nei vienas. Iš mano laiškų, rašytų prel. Dambrauskui, kaip galima patirti iš korespondencijos, žuvo nebeatstatomai du laiškai: 1) vienas, rašytas iš Samarkando į Kauną 1914.VIII.31, ir 2) vienas, rašytas iš Samarkando į Vilnių su pasveikinimu 1915 Naujiesiems metams. Be to, yra žuvę originalai dviejų mano laiškų: 1) Nr. 9 (žr. p. 372) 1914.II.19 ir 2) Nr. 15 (žr. Logos.— 1939.— Nr. 1.— P. 9—10) 1915.II.13; bet jų tekstą pasisekė beveik visiškai atstatyti iš užsilikusių pas mane rašalinių nuotraukų.

Prel. Dambrausko laiškai spausdinami nepaliečiamai taip, kaip jie buvo parašyti: ne tik nekeičiama jų terminologija, bet ir rašyba, ir net skyryba, kurioje jausti kai kada paskubos trūkumų. Tik tada, kai apsirikimas yra visai aiškus ir negali būti kalbos apie sąmoningą nusi-

statymą, klaida yra pataisoma. Ne tik stiliaus, bet ir kalbos dalykuose, *ir tame skaičiuje rašyboje*, prel. Dambrauskas turėjo savo pagrįstą nusistatymą, kurio tvirtai laikėsi. Pašalinti dabar jo rašybos ypatybes iš jo laiškų reikštų atimti iš jų tą laiko ir asmenybės koloritą, kuris yra jiems būdingas.

Kas kita yra su mano laiškais. Dėl kalbos mokėjimo trūkumų mano laiškuose buvo nemaža rašybos klaidų. Be to, laikiausi rašyboje kai kurių dalykų, kurie buvo man priimtini ne dėl pagrįstų argumentų, bet dėl patogumo. Toks buvo, pavyzdžiui, nežymėjimas brūkšneliu ilgosios ū. Prel. Dambrauskas darė tai iš principo, o aš — dėl to, kad tai man buvo *lengviau nežinant gerai, kur ū ilgoji* turi būti rašoma. Todėl savo laiškuose taisau ne tik aiškius apsirikimus, bet ir rašybos bei skyrybos klaidas. Nedemonstruoju šitų savo klaidų, nes tai būtų dabar visai nereikalingas dalykas. Kam gali būti tai įdomu istoriniu atžvilgiu, gali rasti mano laiškų originalus V. D. Universiteto Bibliotekos rankraščių skyriuje (E 108). Užtat visai nepaliečiu savo terminologijos, stiliaus ir sintaksės. Šitais atžvilgiais mano laiškai pasiliko su visomis savo ypatybėmis ir net su visomis savo klaidomis.

Pasistatęs savo uždaviniu atspausdinti visa, ką asmeniškai esu gavęs iš prel. Dambrausko ir kas turi reikšmės jo charakteristikai, atspausdinu „Priede" ir tas pastabas, kurias jis buvo padaręs prie pirmojo „Pagrindinių filosofijos terminų" projekto. Brangindamas kiekvieną jo mintį, šiaip ar taip išreikštą, negaliu neapsaugoti ir šitų trupinių, išrankiotų iš terminų sąrašo, kuriame jis darė savo pastabas.

ST. ŠALKAUSKIO LAIŠKAS Nr. 1

Gerbiamasis Kunige!

Neseniai nusiunčiau savo draugui Pr. Dovydaičiui * straipsnelį, užvardytą „Filosofiškoji Dievo sąvoka", ir draugiškai prašiau jį apsiimti taisyti iš atžvilgio į ortogra-

---

* *St. Šalkauskio laiškas Pr. Dovydaičiui.*

10. Okt., 1913

Mielasai!

Gavęs Tavo laiškelį, nudžiugau, kad lemta Tau buvo maždaug atsakančiai prisitaikinti prie visuomeniškojo darbo, nes pats savo prityrimu žinau, kaip yra sunku, jei žmogus imasi darbo, prie kurio nejaučia jokio paslankumo, tuo tarpu kuomet yra viliojamas tujų pageidavimų, kuriuose padeda savo viltį ir svajones. Bet aš visgi nenusimenu ir tikiu, jog anksčiau ar vėliau ir man bus leista užsiimti tuomi, ką aš skaitau gyvenime svarbiausiuoju dalyku. Kaip rašiau, pradėjau platesnį darbą, kurį skyriau pirm „Ateičiai", bet darbui einant pirmyn, matau, kad mano veikalas bus daugiau atsakantis „Draugijai".

Pasakysiu Tau visai atvirai, jog, ačiū savo darbui, tikiuos susilauksiąs nors bent kiek visuomeniškosios pagelbos, kad galėčiau užsiimti tolimesniais studijais užsieny filosofijos srityje. Taigi parašyk man visiškai atvirai, ar tai galimas daiktas, nes Tu privalai gerai žinoti mūsų tautiškųjų švietimo draugijų pažiūras ir materiališkąjį padėjimą. Tariuos, ir Tu galėtumei atsakančiame laike padėti man tą dalyką atlikti.

Siunčiu Tau tuo tarpu vieną savo darbo trupinį štai kokiam tikslui. Pirma, kad žinotumei, kokį sau planą užbrėžiau (yra tai tas pats užmanymas, kurį turėjau dar „Ateičiai" įsikuriant ir kurį nuolat svarsčiau ir augindavau savo sąmonėje); antra, kad galėtumei šį mažmožį, jei rasi ne pro šalį, sunaudoti savo veikimo „Vilties" redakcijoj pradžioje; trečia, kad sutiktumei dalimis taisyti mano darbą iš atžvilgio į kalbą ir terminologiją, o taip pat būtų labai įdomu pasitarti apie daugelį principialių klausimų, kuriuos turėsiu paliesti savo darbe.

Dalinis taisymas yra man pageidaujamas tam, kad galėčiau Tavo patarimus sunaudoti tolimesniam darbui, nes aš neturiu čia ne tik su kuom pasitarti, bet dargi, kaip visuomet, trūksta man lėšų išsirašyti visas tas knygas, kurias man būtų naudinga turėti. Žinoma, turėtumei iš to gerokai darbo ir jei negali, nesidrovėk atsisakyti. Elgsiuos kokiu nors kitu būdu. Bet kad turėtumei bent kokią iš to naudą, sutinku spausdinti „Viltyje" atskiras mano darbo vietas. Taigi, ištaisęs mano rankraščius raudonuoju rašalu ir padaręs savo patėmijimus, siųsi juos man atgal, kad aš galėčiau juos sunaudoti ir pasimokinti.

Iš viso darbo parašyta yra mano, bet neapdirbta dar galutinai tik I dalis, užvardyta „Pažanga prigimtoje ir viršprigimtoje tvarkose", ku-

fiją ir stilistiką mano rašomąjį darbą ant temos „Bažnyčia bei kultūra", iš kur paeina ir aukščiau minėtas rašinėlis. Tuo tarpu iš dr. Dovydaičio sužinojau, jog jis mano rankraštį yra įteikęs Tamstai. Kadangi jau taip atsitiko ir gal kilti klausimas apie mano darbo „Draugijoj" spausdinimą, tai nutariau nusiųsti Tamstai dar bent kiek daugiau me-

---

rios planą padedu drauge su šiuomi. Apie tolimesnį turinį gali spręsti iš užvardymų kitokių dalių. Viskas mano yra maždaug apgalvota, bet su išdėstymu dalykas eina pamažu. Ne kažin kiek turiu liuoso laiko, o čia ir sveikata, kaip visuomet, silpna. Parašyta dalis ilgiausioji ir svarbiausioji, bus apie 60 puslapių spausdinimui.

Kaip matai, su ortografija pas mane visai nekaip yra. Taigi ją, kaip irgi stilistiką, leidžiu Tau taisyti kiek nori, žinoma, be iškraipymo prasmės. Kadaise mano parašyta: „Vieninteliis reikalingas dalykas" pataisei — „Vienas būtinai reikalingas dalykas",— tai ne vis tas pats, ir, sulig mano nuomonės, tegalimas buvo tik pirmas išsireiškimas, atitinkąs krikščionystės dvasiai.

Kad padėti pradžią, išrinkau pirmam kartui pačią pradžią ir tik pakeičiau užvardymą. Mano pavardę gali padėti priešakyje: nesisiepiu. Nors rašinys visai trumpas, bet, sulig mano nuomonės, turbūt turtingas, nes gerokai sunaudojau jam parašyti laiko ir darbo.

Kas link „Vilties" apskritai, tai turiu Tau atvirai pasakyti, jog lig šiol man ji labai nepatikdavo, nes visuomet joje jausdavau stabmeldišką tautystės primatą. Tikiu jog pajėgsi stabą apversti ir apgaivinti „Viltį" krikščioniška daugiau dvasia, ką linkiu Tau atlikti kuo geriausiai su nauda visuomenei ir pirm visa ko Bažnyčiai.

Taigi būk su manim atviras, atsakydamas pastatytiems šiame laiške klausimams.

Su Dievu, mielasai,
Tavo Stasys

4.X.13 m.

P. S. Jei atspausdintumei mano mažmožį, neužmiršk atsiųsti man *du numeriu* ir *rankraštį ištaisytą atgal.*

Pr. Dovydaičio pierašas, padėtas ant šio laiške, įteikto kun. A. Dambrauskui:

„Šalkauskio atrašas:
Pomošč̌nik Prisiažnavo Poverennavo
Stanislav Juljanovič Šalkovskij
v Samarkande
Rostovcovskij pr., dom. Nr. 12.

Malonėk atsakyti sulig šio atrašo Šalkauskiui apie visa, ką jis nori, kad būtų atsakyta.

14.X.1913

Pr. D."

džiagos, kurią turėjau maždaug prirengęs siųsti dr. Dovydaičiui. Nors savo darbą skyriau galutinai „Draugijai", visgi nebuvau sumanęs taip greit įteikti jį Redakcijai. Todėl jei Tamsta rasi, jog jame per daug nujaučiama paskuba ar per daug šlubuoja jo ortografija ir stilistika, kad galima būtų jas lengvai ištaisyti — tai teikis Tamsta sugrąžinti man rankraščius su tam tikrais nurodymais ir patarimais.

Mano asmeniškas gyvenimas taip susideda, kad negaliu tam darbui paaukoti tiek laiko ir jėgų, kiek nujaučiau prie to paslankumo. Visgi nenusimenu: laikui praėjus, gal šiek tiek rašinį galėčiau ištobulinti. O jeigu rankraščius Tamsta sunaudotumei, tolimesnę tąsą galėčiau Tamstai nusiųsti apie Kalėdas. Pastarajame atvejyje geistina būtų, kad užlaikyta būtų nurodyta šiuo kartu rankraštyje tvarka, kas paliečia ir nusiųstą dr. Dovydaičiui rankraštį. Reikalui esant, pavedu Tamstai taisyti mano rašinius sulig savo užgaidų, be pakeitimų tik prasmės ir pridėjimų neprigulinčių man minčių. Meldžiu irgi daryti reikalingus sutrumpinimus ir praleidimus. Turėdamas viltį, jog blogiausiame atvejyje Tamsta, Gerbiamasis Kunige, nenorėsi palikti mane be naudingų patarimų, pasilieku su tikra pagarba.

S. Šalkauskis

24.X.13 m. Samarkandas (Rostovcovskij pr., d. N. 12)

KUN. A. DAMBRAUSKO LAIŠKAS Nr. 1

31.X.13, Kaune

Gerbiamasai tautieti,

Rankraštį, Dovydaičio įduotąjį, perskaičiau ir rengiausi Tamstai parašyti, kad atsiųstumei daugiau. Lyg atjausdamas mano norą, sveikas atsiuntei ir neprašomas. Nuoširdžiai ačiū už viską. Dabar aš iš „Pratarties" supratau Tamstos rašinio tikslą — pabandyti išrišti klausimą apie Bažnyčios ir kultūros sintezę. Bravo! Yra tai iš tikrųjų aktualiausias šiandieną klausimas. Aš ir pats nemaž apie jį galvojau ir jei ikšiol apie jį nieko beveik nerašiau, tai vien dėl to, kad bijojau jo sunkumo ir platumo. No-

rint jį gerai išrišti, reikėtų jam visą gyvenimą pašvęsti, kaip Tamsta teisingai patėmijai. Bet jis niekados nebus išrištas, jei nieks jo rišti nesirengs ir reikalingos jam medegos nerinks. Tamsta sumanei užsiimti „prirengiamai programiniu darbu". Bravissimo! Mielu noru skaitysiu Tamstos rašinį — ir paskui pranešiu savo nuomonę. Kol kas galiu tiek tik tepasakyti, jog skaitymas eina gan sunkiai. Sveikas per maž atsižiūri į mūsų skaitytojų neprisirengimą. Rašai per trumpai, dogmatiškai, be protavimų, be priparodymų. Iš to trumpumo išeina neaiškumas, kurs tampa dar didesnis dėl neišdirbtos kol kas mūsų filosofiškos terminologijos. Mūsų skaitytojams reiktų viską daug aiškiau populiariau išdėstyti. Skaitydamas bandysiu Tamstos rašinį taisyti ir daryti aiškesniu. Nežinau tik, kaip man tai pavyks. Be galo Tamstai dėkingas.

Kun. A. Dambrauskas

ST. ŠALKAUSKIO LAIŠKAS Nr. 2

Gerbiamasis Kunige,

Gavęs iš Tamstos laiškelį nuo 31. p. m., visgi pasikėliau dvasia, nors Tamsta ir papeikei mano rašymo būdą,— ir vėl neprašomas noriu bent kiek pasiaiškinti. Visiškai su Tamsta sutinku, jog mano rašinys išeina per trumpai rašomas ir todėl neaiškus ir dogmatiškas. Bet, jeigu atsiminti, jog tai yra, kaip pavadinau, prirengiamai programinis darbas, kurį varau daugiausiai su pagalba sintetiškai intuityviškojo metodo, tai vargiai ar galėčiau šį darbą tuo tarpu kitaip atlikti. Žinoma, priežastys — subjektyviškos. Mažai dar tesu apgalėjęs rašymo formą ir dargi sulig savo prisirengimo ir sumanymo nebegaliu pasileisti į smulkmeningus protavimus. Spėju, jog dr. Dovydaitis kartu su mano rankraščiais įteikė Tamstai ir mano sumanytą planą. Iš jojo Tamsta gali patėmyti, jog mano rašinys turi susidėti iš penkių dalių. Pirmoji dalis, teisybė, pati didžiausioji, yra jau mano parašyta, nors ir neapdirbta galutinai. Pagal savo didumą pastaroji pasieks beveik 75 spausdintų puslapių. Taigi visas rašinys ir taip

išeis nemažas. Todėl visur stengiuosi *maximum* turinio su *minimum* formos suderinti. Rašydamas visai neatsižvelgiu į netikėlius: juos žodžiais ir nepertikrinti,— o turiu akivaizdoje vien tik mūsų katalikus, kuriems daug tiesų ir nebereik prirodinėti. Pastariesiems svarbu nurodyti plačiai užbrėžtą sintezę, taip sakant, iš perspektyvos, idant visos mūsų gyvenimo smulkmenos įgautų tam tikros svarbos ir prasmės ir idant p. p. J. K.* ir panašūs nebegalėtų iš dalies teisingai užmetinėti katalikų veikimui stoką principų ir siūlyti jiems pakeisti dvejetą stabukų. Todėl tariuos, geriau būtų mano rašyme vietoj, kad prirodinėti smulkmeningais protavimais atskirus tvirtinimus, sudaryti juos į tokią visumą, kuri pati per save patvirtintų ir prirodinėtų pavienių principų teisingumą, kitaip sakant, apgynimas ir išteisinimas gal kitados per daug drąsių tvirtinimų tur atsieiti *a posteriori*. Tokia buvo mano visai sąmoningai apgalvota prirodinėjimo sistema. Pridėsiu dar, jog, gyvendamas tokiam užkampyje kaip Samarkandas, maža teturiu medegos ir todėl verste priverstas esu imtis subjektyviškojo rašymo būdo, turėdamas viltį, jog, sulig E. Hello žodžiu, „tiesa turi tąjį stebuklingą privalumą, jog reikalauja tik būti nurodyta", kurį aforizmą norėjau padėti priešakyje mano rašinio kaip *motto*. Nežinau dar, kuomet ir kaip priseis plačiau išpildyti sumanytą uždavinį, o tuo tarpu norėčiau tik pasidalinti su savo vienatikiais tuoju džiaugsmu, kuris paeina iš pergyvenimo giliai įtikimos Bažnyčios ir kultūros sintezės.

Laukiu dar iš Tamstos užmetinėjimų apie mano visatos vėlės koncepciją, juo labiau kad ir mane patį jos išdėstymas toli gražu neužganėdino. Bet, sulig mano giliausio įsitikinimo, šioji idėja turi tarnauti tarpine platforma, kurioje atsieina suderinimas kraštutinių išvadų iš kristologijos ir dabarties gamtamokslio. Iš čia paeina nesuskaitomi nuopelnai **, kurie paaiškės iš tolimesnės mano rašinio dalies. Apie aukščiau išdėstytą skaičiau už priedermę Tamstai pranešti, idant Tamsta daugiau žinotumei

---

* Čia turėta galvoje, matyti, Juozas Kubilius, „Vilties" bendradarbis *(St. Š.)*.

** Čia turėta galvoje tikriausiai laimėjimus *(St. Š.)*.

apie mano subjektyviškus motyvus ir sulig jų galėtumei varyti atsakančiai taisymą. Kaip rašiau praėjusį kartą, palieku Tamstai pilną laisvę ir tikiu, jog Tamsta padarysi geriausiai. O ką negalima būtų pataisyti, gal Tamsta norėtumei papildyti tam tikruose nuo Redakcijos vardo prierašuose. Už viską esu ir būsiu didžiai dėkingas, o ypač meldžiu daugiau kritikos. Bijau tik Tamstą per daug sutrukdyti, nes spėju, jog ir šiaip Tamsta labai apkrautas darbu.

Su tikra pagarba

S. Šalkauskis

10.XI.13 m.

KUN. A. DAMBRAUSKO LAIŠKAS Nr. 2

I.XII.13 Kaune

Gerbiamasai bendradarbi,

Pirmas Tamstos rašinio straipsnis jau surinktas ir pasirodys ryt išeisiančiame 33-me „Draugijos" n-je. Antrasis yra sunkesnis ir reikalautų šiokių tokių pataisymų bei paaiškinimų.

Taip, pav., ant 3 pusl. parašyta: „Todėl Dievo Išmintis t a r n a u j a tobulais pirmavaizdžiais kiekvieno tvarinio kaip esančiojo, taip ir galimo". Sakinys neaiškus. Čia ko tai trūksta, bet kaip tą trūkumą užpildyti, aš neišmanau.

Tamstai rodos, jog Dievas, kaipo Esybinė Išmintis, yra griežtai priešingas chaosui. Kad yra priešingas m o r a l i a m chaosui — tai man aišku, bet kad būtų priešingas ir f i z i š k a m — tai dar klausimas. Todėl — kad moralės chaosas tegalėjęs kilti iš suteiktos t v a r i n i j a i laisvės — sutinku su sąlyga, jei čia t v a r i n i j a reiškia p r o t i n g ą j ą jos dalį. Bet jei imsime fiziškąjį chaosą, tai tvarinijos l a i s v ė jam pagaminti man neišrodo reikalinga, nes man sunku pripažinti, kad atomai, pav., turėtų kokią tai savąją „laisvę", juo labiau kad sveikas toliau sakai, tvarinijai esą duota „žinojimo ir apsisprendimo galė".

„Gavusi iš Dievo būvį tvarinija turėjo v i e n y b ė j e

atvaizdinti Dieviškosios Išminties turtingumą. Tojí v i e n y b ė, esybiniai išreikšta (?), t v e r d a v o visatos vėlę". Čia neaiški minimoji v i e n y b ė, neaiškus jos esybinis i š r e i š k i m a s, o jau kas visai negalima — tai frekventatyvas „tverdavo". Aš pataisiau — „ir yra visatos vėlė".

Nors krikščioniškoji filosofija iki šiol ir nėra sintezėn įtraukusi „visatos vėlės", bet aš manau, kad visatos vėlė, kaipo substancialinė visatos *forma* bei pavidalas, turi savo *raison d'être* [2] kaipo tolesnė logiška išvada iš scholastiškojo hylemorfizmo. Visas klausimas tik tame, koki ta vėlė yra: ar ji labiau panaši į vėles augmenų, gyvulių ir net į materijos neorganiškos pavidalus, ar į žmonių vėlę, nemirią, laisvą, protingą. Tamsta, rodos, linksti prie šios pastarosios alternatyvos, nes prileidi visatos nuodėmėn nupuolimą. Čia išeina pas Tamstą neaiškumas, nes vienoj vietoj atsakomybę dėl to nuodėmėn puolimo sudedi ant visatos *vėlės* (6 psl.), o kitoj ant visos tvarinijos (9 ir 14 psl.) *, o trečioj ant nupuolusiųjų angelų (6 psl.). Ir pats nuodėmėn nupuolimas nevienodai aptariamas: vienur kaipo didystės nuodėmė, kitur kaipo noras būti neprigulmingu nuo Dievo. Bet tai tik mažmožis. Daug svarbesnis yra Tamstos tvirtinimas: „O tasai (pirmykščios tvarinijos) tobulumas, kad būtų visišku, tur įgyti ir netobulumo galėtinumą". Aš pataisiau tą sakinį šitaip: „O tasai sutvertasis tobulumas, kad ir visiškas, tur turėti ir netobulumo galimumą". Padariau tai dėl to, kad „netobulumo galimumas" tepritinka vien s u t v e r t a m tobulumui.

Toliau ant 11 psl. Tamsta rašai: „nupuolusi visatos vėlė užlaikė lyg neaiškų atsiminimą, vien aklą instinktyvų prie vienybės stengimąsi. Ačiū jam visata ir tapo toji objektyvi sritis, kurioje įvyko (pas Tamstą netikusiai „atsieidavo") Dievo tvėrimas". Čia išeina lyg prieštaravimas. Buvo visatos vėlė, todėl buvo ir v i s a t a sutver-

* „Tvarinija užsigeidė turėti tobulumą pati per save ir neprigulmingai nuo Dievo". Koki tvarinija? Nejaugi to užsigeidė kristalai, žolės ir žvėrys?.. *(A. D.)*.

ta. Bet visatos vėlei nuodėmėn nupuolus, ji — visata — daros vėl sritimi Dievo tvėrimo. Tai man neaišku.

Neaiškūs taipgi man ir įvairūs vienybės pavidalai, kurie, anot Tamstos, visatos vėlei buvo po jos nuopuolimui Dievo suteikiami. O labiausiai neaiški pati v i s a t a prieš nuopuolimą: koki ji buvo, iš ko ji susidėjo etc.

Erdvės prasmė pas Tamstą irgi neaiški: vienoj vietoj „erdvė yra atitrauktas nuo materijos tarpiškumas", o kitoj ji yra aptariama kaipo apimanti visus daiktus — vienijimos sąlyga. Pirmajame atvejyje erdvė daroma prigulminga nuo m a t e r i j o s, todėl ir nuo materialių d a i k t ų, o kitoj d a i k t a i daromi prigulmingi nuo e r d v ė s.

Ant 14 psl. randas painiai sustatytas sakinys: „Kiekvienas elementas, kaip buvo sakyta, apribotas yra visų kitų elementų. Jo (?) susivienijimas su kitais elementais priguli nuo visų kitų, todėl kiekvienas procesas (?), kuriam jis (?) priklauso, apsireiškia jam (?) kaipo būtinumas". Kas tie „jo", „jam", „jis", labai sunku susekti.

Tie Dievo suteikiami visatos vėlei tvėrimo akte vienybės pavidalai irgi daugeliui bus problematiški. Čia išeitų, kad evoliucija darosi ne tik visatoj, bet ir v i s a t o s v ė l ė j, kuri iš pradžių teturi tik vienijimos galę, o paskui įgauna ir „veiksminius (turbūt aktualius) vienijančios esybės apsprendimus".

Visatos vėlės būvį Tamsta vadini m e t a f i z i š k u, nežinau tik kokioj prasmėj: ar tokioj kaip scholastikų ens, ar kitokioj.

Ta visatos vėlė, anot Tamstos, „sutraukia visatos materiją" į „kūnišką vienybę". Ką tai reiškia k ū n i š k a vienybė, jei visatos vėlės būvis vadinamas m e t a f i z i š k u?

Visatos vėlė yra „visatos pavidalas" — o tuo tarpu ant 15 pusl. Tamsta kalbi apie jos „apipavidalinimą". P a v i d a l a s a p i p a v i d a l i n t a s — ką tai reikštų?

Pasaulio „rengimąsi" Tamsta vadini „tveriamąja evoliucija". Ar nebus geriau pasakius „Pasaulio genezis"?

Tamsta manai, kad n e s v e r i a n t i materija atsiradus iš s v e r i a n č i o s. Tuo tarpu naujausis mokslas mokina kaip tik priešingai. Net ir katalikų filosofai ima

prie to linkti. Pav., prof. Pécsi savo „Cursus Brevis Philosop"[3]. Vol. II vietoje scholastikų „materia prima"[4] ima nesveriančiąją materiją, o viet. forma substantialis[5] deda „vis substantialis"[6].

Ant 19 p. Tamsta rašai: „Galima pasakyti, jog atskirų pavidalų sutvėrimas yra momentas, kuomet visatos vėlė susijungia su Dievo Žodžiu". Kaip tas susijungimas reikia suprasti? Jis be paaiškinimų gali duoti progų neteisingiems įvaizdams apie tą „susijungimą". Tą pat reik pasakyti ir apie visatos „apmirimą" (dėl ko ne mirtį) ir „iš numirusių prikėlimą"...

Ant 21 p. Tamsta tvirtini, būk „atskiri žmonės įgauna sau pavidalus iš visatos vėlės, kuriai žmogystė tiesiog Dievo suteikta". Tai būtų priešinga teologijai, kuri mokina, kad žmogaus dūšias Dievas atskirai tveria immediate[7].

Ką Tamsta rašai apie visuotiną materijos spinduliavimą — su tuo mokslas dabartinis visai sutinka. Anot See, iš žvaigždžių spinduliavimų susidaro debesynai, kurie, virtę žvaigždžių krūvomis, savo žaru toliau spinduliuoja, tverdami naujų debesynų ir t. t.

Bet kad visatos vėlė tvertų pavienius pasaulio pavidalus — tai abejotina.

Su tvėrimu iš nieko Tamsta apsidirbai per lengvai pasakydamas, kad mes jo „savo supratimu numanyti negalime".

Štai pastabos, kurios man atėjo galvon Tamstos rankraštį beskaitant. Jei Tamsta jį paaiškinsi savotiškai, būsiu labai dėkingas. Jei ne — tai galima bus taip dėti, pridūrus tik vietomis redakcijos pastabas. Bet pirm dėsiant, aš visgi geisčiau iš Tamstos susilaukti atsakymo.

Linkėdamas visokio labo ir linksmų besiartinančių Kalėdų švenčių pasilieku

Su tikra pagarba ir dėkingumu

K. A. Dambrauskas

ST. ŠALKAUSKIO LAIŠKAS Nr. 3

Gerbiamasis Kunige!

Gavęs Tamstos laišką, rašytą 1 d. š. m., galutinai įsitikinau, kaip ir pirm spėjau, jog vargiai kada nors galėčiau rasti geresnį savo rašinio kritiką ir labiau gerbtiną patarėją negu Tamsta. Didžiai esu dėkingas Tamstai už viską, kaip irgi už Tamstos linkėjimus Kalėdoms besiartinant, ir iš savo pusės nuoširdžiai meldžiu Tamstą priimti nuo manęs tokius pat linkėjimus visokių gėrybių.

Kas link Tamstos kritikuojamos mano rašinio dalies, tai jau pirm nujausdavau, nors ne visai sąmoningai, kai kurias Tamstos nurodytas stilistiškas konstrukcines silpnybes, apie ką ir paminėjau pastarajame savo laiške. Perskaitęs Tamstos pastabas, visiškai įsitikinau, jog privalau šią savo darbo dalį tūlose vietose iš naujo pertaisyti, kai kur papildyti, paaiškinti, per daug abejotinus dalykus prašalinti. Visais Tamstos nurodymais noriai pasinaudosiu ir sulig jų atsakančiai ištaisysiu atskiras vietas. Todėl Tamsta dovanosi, jog tuo tarpu neatsakinėsiu Tamstai ant pastatytų Tamstos laiške klausimų.

Taigi su tolimesniu mano rašinio taisymu meldžiu susilaikyti, kol aš nenusiųsiu Tamstai visą antrąją dalį, užvardytą „Tiesa apie žmogų". Buvau jau bebaigiąs, bet vis nerimastavau kas link jos pradžios ir turėjau nuolat paslankumą parašyti Tamstai, kad sustabdžius jos taisymą. Dabar pasiliuosavau bent kiek nuo kitokių darbų ir tariuos pabaigsiąs minėtą dalį iki Naujųjų metų. Kadangi nevertėtų, kad rašinio spausdinimas nutrūktų viename iš sekančių „Draugijos" numerių, tai visomis jėgomis pasistengsiu kuo greičiausiai aprūpinti reikalingą artimiausiam N-iui dalelę ir nusiųsti ją skyrium. Bus tai dalis straipsnio, kurį Tamsta esi jau skaitęs, su tam tikrais pataisymais.

Dar kartą sakydamas nuoširdžiai ačiū, pasilieku su tikra pagarba

atsidavęs S. Šalkauskis

Samarkandas,
11/XII.13 m.

ST. ŠALKAUSKIO LAIŠKAS Nr. 4

Gerbiamasis Kunige!

Skubu Tamstai siųsti sekančiam „Draugijos" N-iui medegą. Gal tuom kartu Tamsta norėsi padėti be tolimesnių pataisymų. Žinoma, jei Tamsta rasi kokias nors kliūtis, ypač dogmatiškas, meldžiu su spausdinimu susilaikyti: dar galima bus perdirbti. Meldžiu dar Tamstą įsitikrinti teisingume mano išraiškų iš Šventraščio, nes neturiu lietuviškos Biblijos. Kaip Tamsta pamatysi, Tamstos pastabomis pasinaudojau gerokai, jei ne pataisymui, tai pasiaiškinimui. Išvengti aptarimą tveriamoji evoliucija, sulig mano nuomonės, negalima, nes yra tai tik viena Genezio stadija, ir reik ją suprasti kaipo Dievo tveriamąją evoliuciją. Aktyvumas priguli Dievui, nors ir žemės reikšmė irgi neniekinama, sulig Šventraščio žodžių: „tegul žemė pagimdys..." Kaip pasinaudojau Tamstos pastabomis, Tamsta pamatysi iš pačio rašinio. Toliau pasiryžau pertaisyti tveriamosios evoliucijos išdėstymą atsižvelgdamas į Tamstos man padarytus nurodymus.

Labai ir labai atsiprašau, jog savo ortografija ir stilistika uždedu ant Tamstos didelį darbą, bet jaučiu, jog, skaitydamas savo Tamstos pataisytą rašinį, daug ko pramoksiu.

Dargi sakydamas ačiū už kritiką ir pagalbą, pasilieku su tikra pagarba

atsidavęs S. Šalkauskis

16/XII.13. Samarkandas

ST. ŠALKAUSKIO LAIŠKAS Nr. 5

Gerbiamasai Kunige!

Jei nebus per vėlai, meldžiu Tamstą padaryti mano pastarajame rankraštyje sekančias permainas: 1) ant pusl. 5 vietoje „žodis „pradžioje" tegal reikšti..." reiktų: „žodis „pradžioje" pirmiausiai reiškia tai, jog"; 2) ant pusl. 13 (4 eilė nuo apačios) vietoje „ir apčiumpa" geriau būtų „ir greit apčiumpa"; 3) ant pusl. 4 gerai būtų pri-

dėti užpakaly žodžio „įsivaizdinimus", parašyto puslapio baltgalyje, Šventraščio žodžius, paimtus iš „Księgi Przypowieści", Rozdz. VIII, 22—32: „Pan mię posiągł..., z synami szłowieczymi"; 4) pavartojus lotyniškus žodžius gerai būtų paaiškinti lietuviškai, nežinojau, kaip kai kuriuos išversti; 5) Parašytus pieštuku lotyniškus žodžius meldžiu lietuviškai išguldyti. Atsiprašydamas už sutrukdymą, pasilieku su tikra pagarba

dėkingas S. Šalkauskis

II/I.14 m. Samarkandas

ST. ŠALKAUSKIO LAIŠKAS Nr. 6

Gerbiamasis Kunige!

84-ame „Draugijos" numeryje pamačiau atspausdintą antrąją mano rašinio dalį pirmojoje redakcijoje. Matyti, dėl nežinomų man priežasčių Tamsta nusprendei nelaukti iš manęs perdirbtos iš naujo tosios dalies, kuri, tiesą pasakius, yra gerokai silpna, o kai kuriose vietose iš tikro slepia savyje prieštaravimus, iš kurių svarbiausius Tamsta man nurodei savo laiške. Galbūt tai atsitiko dėlei tos priežasties, kad paminėtas numeris išėjo anksčiau negu paprastai. Nežinodamas tuo tarpu apie išeisiantį nesusitikimą, buvau beveik iki paskutinio laiko betaisąs tą pačią dalį ir todėl negalėjau galutinai išdailinti sekančią po išspausdintos jau dalį. Tokiu būdu, nenorėdamas per daug skubėti, negaliu atsakančiai aprūpinti savo darbu 85-tą „Dr-jos" numerį.

Visgi tai, ką spėjau parašyti pastarajame laike, siunčiu Tamstai, ir štai dėlei kokio reikalo. Kadangi pirmojoj redakcijoj neišsitariau aiškiai apie pirmykštį tvarinijos stovį ir jos laisvę, tai šiame punkte tarp mudviejų atsirado nesusipratimas, ačiū kuriam, man rodos, esą pagaminti Tamstos užmetinėjimai bei užklausimai apie šitą dalyką. Žinoma, kaltas čia tik mano rašymo būdas, ir todel norėjau plačiau apie tai išsipasakoti, kad papildžius nujaučiamą spragą. To pat nesusipratimo, rodos man, yra irgi pagaminta pirmoji Redakcijos pastaba, kaipo paaiškinimas, būtent „T. y. protingai tvarinijos daliai" (Dr.

Nr. 84, psl. 362), nes, kaip Tamsta galėsi patėmyti iš dviejų paskutinių rankraščių, sulig mano giliausio įsitikinimo, negalima dalinti pirmykščią tvariniją į dvi dali, protingą ir neprotingą (iracionalę).

Taigi, siųsdamas Tamstai ir antrąjį paeiliui nesuvartojamą rankraštį, manau, jog juodu gal turėti reikšmę Tamstai taisant tolimesnę mano rašinio tąsą, nes juose stengiausi atsakyti pastatytiems Tamstos laiške užklausimams. Drįstu vėl prašyti Tamstą, kad Tamsta, turėdamas *kada nors* bent kiek liuoso laiko (kas, spėju, yra mažai tikėtina), atsilieptumei pajudintų juose dalykų kritika,— būsiu dideliai dėkingas.

Sutinku, jog erdvės aptarime esama prieštaravimo, taip pat visatos vėlė, kaipo pavidalas apipavidalintas, yra beprasmė. Sutinku irgi, jog netikusiai yra pavartoti išsireiškimai apie visatos vėlės su Dievo Žodžiu susijungimą, apie visatos apmirimą, apie visatos vėlės metafiziškumą. Tuo tarpu giliai esu įsitikinęs, jog tveriamoji evoliucija atsieina *, ir tai pirm visa ko, visatos vėlėje. Sulig mano nuomonės, visuotinojo (universalio, t. y. visatos vėlės) ir pavienių (individualių) pavidalų veikimosi (kodėl netinka, kaipo rusų—vzaimodeistvije?) yra pažangos pamatu. Apie žmogų randu aiškų nurodymą Genezio knygoj 1, 27 — matau universalio žmogaus sutvėrimą, ogi 2, 7 — individualio žmogaus, pirmykščiai adekvato pirmajam. Iki šiol daugiausiai siekiau tik paviršutiniai — prigimtąją pažangos eigą, todėl žmogus buvo aprašomas tik iš šito atžvilgio; plačiau atsakysiu į klausimą apie visuotinąją ir pavienius žmogystės pavidalus tolimesniam išdėstyme.

Dėkingas Tamstai esu už antrąją pastabą apie visatos vėlę: dabar visiškai suprantu, jog šioji pastaba buvo būtina ir, be to, dar naudinga. Visiems mano stiliaus pataisymams galiu tik pritarti, norėčiau vien Tamstą paklausti apie du dalyku. Pirma, ar galutinai taip ir negalima išvengti, kaip man rodos, svetimos „dūšios" ir kodėl negalima, praplatinus vėlės sąvoką, pritaikinti ją ir prie žmogaus? Antra, kaip nustatyt visatos bei pasaulio sąvokas? Žinoma, ką dėl kalbos, mažai esu sąmoningas

* „Atsieina" čia turėtų reikšti „vyksta" *(St. S.)*.

ir einu vienat apgraibomis, taigi man rodos, jog žodis „visata" vartojamas dvejopose prasmėse: pirma, visiškam daugeriopos būvijos rinkiniui išreikšti ir, antra, siauresnės prasmės išreiškimui, būtent kaipo paviršutiniai gamtiškoji visos būvijos pusė (sig. lenkų *wszechświat*, rusų *vselennaja*). Tuo pat laiku žodis „pasaulis" yra vartojamas trejopose prasmėse: pirma, kaipo mūsų saulės sistema, antra, vietoje visatos antrojoj prasmėj ir, trečia, kaipo priešingybė aukštesnės, transcendentalės tvarkos, pavyzdžiui, išsitarimuose „ne iš šio pasaulio", „Kristus pergalėjo pasaulį", Kristaus žodžiai „ne už pasaulį meldžiuos", vartojamas pastaraisiais laikais — pasaulinis mokslas. Eidamas, kaip pasakiau, apgraibomis, užpropanuočiau, bene galima būtų šioms įvairioms sąvokoms išreikšti vartoti žodį tvarinija, kaipo nesutvertojo būvio, t. y. Dievo, priešingybė, o neprigulmingai nuo Sutvėrėjo vadinti ją būvija. Kadangi būvija sulig savo prasmės yra daugeriopų būvių rinkinys, tai aišku, jog įtraukti jon Dievą nebegalima. Paviršutiniai gamtiškoji visos būvijos pusė galima būtų vadinti, kaip paprastai ir atsitinka, visata. Kadangi tveriamoji evoliucija paliečia ypač šitą būvijos pusę, tai atsakančiai būtų kalbėti apie visatos vėlę. Pasaulis būtų vartojamas kaipo visatos viena tik sistema, suorganizuota apie savąją saulę. O visgi žodis „pasaulis" neišvengiamai turėtų irgi antrąją prasmę, kurią įgauna, taip sakant, „ot mira sego".

Didžiai norėčiau žinoti, ar tai, jog Dievas tveria atskirų žmonių vėles *immediate*, yra Bažnyčios dogmatas, ar tik pavienė nuomonė. Iš tikro nesu labai palinkęs pripažinti *per daug kategoriškoje* prasmėje šią nuomonę, bet jeigu tai būtų tikrai dogmatas, tai, visai įsitikinęs, pasakysiu, jog čia ko nors nesuprantu ir klaidingai galvoju.

Klausime apie tai, jog iš nesveriančios materijos pastojo sveriančioji, mažai esu kompetentiškas. Aplamai galvoju taip. Kadangi galima sau įsivaizdinti chaosą net paliuosuotą nuo pritraukimo jėgos, tai bus gal teisingai pasakyti, jog iš nesveriančios materijos pastojo sveriančioji, bet kad šioji pirmykštė nesveriančioji materija ir būtų šviesos gaivalu, galima abejoti, nes šviesa yra jau

aukštesnės vienybės apsireiškimas. Manau dar, jog čia viltingiau bus sekti Mozę negu kai kuriuos mokslavyrius, nes Mozė piešia labai aiškų apie tai vaizdą.

Dovanok Tamsta savo tolimajam vientaučiui, kad jis taip daug sutrukdo Tamstai laiko, ir jei neturėsi Tamsta laiko man atsakyti, meldžiu nedaryti visai ceremonijos,— pretenzijos visai neturėsiu, o dabar pasilieku

su tikriausia pagarba

S. Šalkauskis

18/XII.13 m. Samarkandas

ST. ŠALKAUSKIO LAIŠKAS Nr. 7

Gerbiamasis Kunige Redaktoriau!

Kartu su šiuomi siunčiu Tamstai tolimesnę mano „Bažnyčios bei kultūros" tąsą. Kaip ir pirm, su visišku užsitikėjimu pavedu Tamstai neapribojamai ją taisyti. Jei prierašas prie pusl. 19 pasirodys Tamstai esąs per ankstybas ir šiaip jau nepatiks,— meldžiu netalpinti. Abejoju dar, ar teisingai išverčiau kai kurias vietas iš Šventraščio, nes, kaip rašiau, lietuviškojo Senojo Įstatymo vertimo neturiu. Taigi teikis Tamsta maloniai nukreipti į tai savo domą.

Su tikra pagarba

S. Šalkauskis

3/II.14 m. Samarkandas

KUN. A. DAMBRAUSKO LAIŠKAS Nr. 3

Kaunas, 27.I.14

Carissime,

Tamstos laiškus ir rankraščius gavau. Ačiū labai žemai. Kai kurie dalykai man dabar paaiškėjo. Bet toli ne visi. Pav., aš vis da nesuprantu, kas tai yra „universalis žmogus", kurio sutvėrimą Tamsta randi Gen I, 27, ir kokiu būdu individualis žmogus gali būti „pirmykščiai adekvatus pirmajam". Tiesa, Tamsta žadi į tai atsakyti plačiau tolimesniame išdėstyme. Bet aš bijausi, kad ir to tolesnio išdėstymo nesuprasiu. Ypač bijausi, kad Tamstos bandymas padaryti sintezę Solovjovo ir Bergsono nenuvestų Tamstos į negeistinas klaidas.

Terminą visatos vėlė aš pakeičiau daugelyje vietų kitu: pasaulio vėlė sulig rusų duša mira (ne vselennoj), francūzų l'âme du monde (ne de l'univers) ir t. t. Antra, visata žodis naujas ir neaiškus. Jei visata, tai jon turi įeiti ir Dievas, nes koki gi būtų visata be Dievo. Įtraukiant gi visaton Dievą, priseitų pripažinti visatos vėlę Dievu — ir įpultumėm panteizman ar kokion kiton klaidon.

Sakant pasaulio vėlė to keblumo nėra, nes pasaulis reiškia Dievo tvarinį, todėl apie panteizmą čia negal būt kalbos. Bet ir pasaulis turi savo keblumus, kuriuos aš ir pastebėjau taisydamas visatą į pasaulį.

Būvį aprobuoju, tik nelabai tematau skirtumą tarp būvijos ir tvarinijos.

Kad Dievas tveria atskirai kiekvieną dūšią — tai kol kas nėra dogmatas, bet teologai beveik visi to mokslo laikosi, taip kad priešinga nuomonė laikoma šiandien nebepakenčiama, nors senovėj jos laikėsi ne vienas žymus katalikų rašytojas.

Dėlei Tamstos straipsnio gavau ne vieną paklausimą ir net papeikimą. Taip klausiama: kas tai yra absoliutas? Kas tai ta esybinė vienybė? Kokiu būdu absoliute randas „giliausioji pažinimo subjekto esmė" (ką tai turi reikšti?), kaip gali tikėjimo akte atsieiti „esybinis subjekto susivienijimas su pažinimo objektu"? Kaip tas esybinis susivienijimas gali būti „tikėjimo šaltiniu". Išeitų, jog prieš kiekvieną pažinimo aktą mumyse turėtų atsieiti „tikėjimo aktas". Tuo tarpu, pirm tikėsiant į Dievą, pripažįstam buvimą daugelio daiktų... ir t. t.

Iš tų klausimų pasirodo gyvas reikalas rašyti ir filosofijos dalykus populiariai, aiškiai, duodant aiškias vartojamųjų terminų definicijas, savo tvirtinimus pamatuojant racionaliais argumentais arba bent dialektiškais išvedžiojimais, kaip tai darė Solovjovas.

Perskaičiau antrą Tamstos straipsnį naujoj redakcijoj. Bet nesigailiu jį vėlai gavęs. Sekdamas Solovjovą, Tamsta palieti kai kuriuos Šv. Rašto tekstus, savotiškai juos aiškindamas. Deja, Šv. Rašto aiškinimas — tai buvo Solovjovo silpniausioji pusė. Dalykas tame, kad egzegezė yra atski-

ras mokslas, turįs savas metodas, kurių nesimokinus negalima žinoti — ir todėl rašant apie Šv. Rašto tekstų prasmę — be to žinojimo *egzegezės* tegalima *būti vien diletantu ir prikalbėti nesąmonių. Taigi ir Tamstai* aš patarčiau viena iš dviejų:

1) arba sistematiškai susipažinti su katalikiškąja *egzegeze,*

2) *arba geriau Šv. Rašto visai neliesti, idant nesuerzinti* teologų. Nes jie yra tikrai „irritabile genus" [8].

Pripažindamas filosofiją mokslu, aš pripažįstu filosofams teisę statyti savo hipotezes, kad ir nelabai priparodomas. Čia aš galiu šiaip taip apsiginti nuo užpuolimų ant mudviejų; bet kaip tik Tamsta įkelsi koją teologijon ir pastatysi ją bent kiek į šalį, tuoj gali pakilti didelis triukšmas. Taigi „čtob gusej nerazdraznit" [9], laikykis grynai filosofiškojo pagrindo — filosofiškos argumentacijos, dialektikos, bet kuo mažiausiai dogmatizuok.

Tamstos tarnas K. A. D.

P. S. Trečiojo Tamstos straipsnio nededu „Draugijon", nes, jei aš Tamstą gerai supratau, jis yra skiriamas man asmeniškai, ne „Draugijai". Dieve Tamstai padėk.

K. A. D.

KUN. A. DAMBRAUSKO LAIŠKAS Nr. 4

Kaunas, 31.I.14

Carissime,

Praeitą kartą aš rašiau, kad teologai „irritabile genus" ir kad reiktų vengti juos erzinus. Geriausia to galima bus išvengti stojant ant tvirto pamato tikros filosofijos ir tikros teologijos. Tokį tikrą pamatą turėjo Solovjovas, kurį, aš maniau, Tamsta besekąs. Bet iš paskutinio straipsnio išvydau sveiką bebandant sujungti vienon sintezėn Solovjovo ir Bergsono pažvalgas.

Šio pastarojo aš, deja, nesu skaitęs ir todėl negaliu pasakyti, ko jis vertas. Žinau tik tiek, jog francūzai katalikai juo nepatenkinti. Kiek žinau, Bergsonas yra žydas, o žydų tauta negali pasigirti atsižymėjus filosofijos

srityje. Mano išmanymu, žydai ir negali atsižymėti jokiame gryname moksle, nes tai tauta, kuriai stinga p r e c i z i j o s, kurios protiškas veikimas visada buvo silpnas. Žydai gyvena daugiau jausmais, fantazija, svajone, ne protu. Dėlei to ir Bergsono filosofija, kiek aš ją iš recenzijų galėjau pažinti, išrodo kažkoki neaiški, nesugaudoma ir dėl to gi galinti privesti prie daugelių bergždžių ginčų, bet vargiai teįstengsianti padėti Tamstai tiesą surasti.

Galutinai į filosofiją, mano išmanymu, tegalimas tik vienų vienas atsinešimas — tai solovjoviškas: arba filosofija yra v i s k a s, arba ji t u š č i a s p r o t o ž a i s l a s. Jei filosofija neapima visko, jei ji neduoda mums pilnos pasaulėžvalgos, jei ji nėra tarnavimu vienų vienai visuotinai tiesai, apimančiai visas mūsų gyvenimo sritis, tai ji yra tuščia scholastika, niekiausias iš visų mokslų mokslas. Kiek aš galėjau spėti iš Tamstos pirmų dviejų straipsnių, Tamsta esi pasiryžęs tarnauti anai vienų vienai tiesai. Bet iki šiol vis da negaliu būti tikras, ar sveikas esi pasirinkęs tikrąjį kelią. Tamstos noras remtis Šv. Raštu ir ten ieškoti patvirtinimo kai kurių savo pažiūrų privertė mane persergėti Tamstą, kad tas kelias gali privesti prie tiesos tik tuomet, kuomet sveikas moksliškai susipažinsi su katalikų egzegeze. Be to — labai lengvai gali suklysti. Pav., jau tas faktas, kad sveikas pirmam Genez. perskyrime nori matyti pasakojimą apie sutvėrimą kažkokio *universalio* žmogaus, parodo, jog tą idėją esi paėmęs ne iš katalikiškų šaltinių. Katalikų egzegetai apie *universalį žmogų nieko nežino.* Apie jį kalba, jei neklystu, vien žydai — kabalistai ir kiti nekatalikų mistikai.

Taigi mano patarimas Tamstai: dalykuose tikėjimo — laikytis grynai katalikiško mokslo; dalykuose filosofiškuose griebtis logiškos dedukcijos arba dialektikos, gvildenančios aiškiai kiekvieną naują įvedamąją sąvoką. Kuo daugiau protavimo, išrodinėjimo, o kuo mažiausia dogmatizavimo. Galop iš aukšto turi būti nustatytas planas, nuo kurio ir neturėtų būti jokių nereikalingų digresijų.

Su tikra pagarba

Kun. A. Dambrauskas

ST. ŠALKAUSKIO LAIŠKAS Nr. 8

Intymiškai

Gerbiamasis Kun. Redaktoriau!

Gavęs Tamstos laišką, rašytą 27 p. m. d., pradėjau plačiau *Tamstai rašyti*, bet dar nebaigęs susilaukiau ir antrą Tamstos laišką nuo 31 p. m. Taigi mečiau rašęs pirmąjį savo laišką ir dėlei kai kurių priežasčių pasiryžau parašyti Tamstai iš naujo ir kartu pastatyti Tamstai kelis klausimus, paliečiančius kuo artimiausiai mano asmenį. Bet pirm atsakysiu Tamstai pagal Tamstos laiškų turinį.

Perskaitęs Tamstos brangius patarimus, tuoj supratau, jog šventą tiesą sakai Tamsta apie priderantį atsargumą paliečiant Šventraščio dalykus. Antrą jau kartą turėjau progą pastebėti, jog tai, kas manyje nesąmoningai gyvavo,— Tamstai pirštu nurodžius, pastojo man aišku. Buvau jau vienkart dėlei šito klausimo (t. y. Šventraščio aiškinimo) nujautęs didelį nerimastį, išsiuntęs Tamstai vieną iš paskutinių rankraščių; ir kartu net galvon man atėjo mintis, jog Solovjovas ne kartą klysdavo šioje srityje. O visgi, idėjos nešamas, nesusilaikiau, kad neištarus minčių, kurios, sulig mano giliausio įsitikinimo, nors nei kiek nėra pavojingos Katalikų tikybai, bet gali turėti per daug *subjektyvią spalvą*. *Žinoma*, tolimesniam darbe sąmoningai jau vengsiu kliudyti tai, kas įeina vienat teologijos kompetencijon, o tuo tarpu statausi sau klausimą, kaip Tamsta pasielgsi su nauju mano fantu.

Tačiau nereiškia tai, kad galėčiau, rašydamas apie „Bažnyčios bei kultūros" sintezę, visai neliesti dogmatiškojo mūsų tikybos turinio. Dalykas tame, jog man matosi, kad viena ir ta pati tiesa sudaro kaip teologijos, taip ir filosofijos turinį, bet ji tik jose dviejose kitokiais būdais gvildenama ir prirodoma. Pavyzdžiui, tikėjimas, tarnaująs teologiškosios žinijos pagrindu, privalo turėti, iš kitos pusės, irgi gnoseologiškąjį pamatą. Aukščiausioji Tiesa, vadinamoji teologijoje Dievu, turi savo filosofiškąjį vardą — absoliutą. Pridėsiu dar vieną pavyzdį. Taip Kristus yra apie save taręs: „Aš esmi Tiesa..." Jei prašalinsime tvirtinimą, jog šitame išsireiškime gali būti kokio abejojimo,

tai turėsime pripažinti, jog Dievažmogis Kristus iš tikro yra *realis* tiesos pagrindas, ir tokiu būdu negalėsime neįvesti Jo gnoseologijon kaipo visai tikrą principą. Panašiu būdu visa dogmatija privalo sudaryti materialį filosofijos turinį, nors visai kitokiu būdu, negu tai yra teologijoje, nes filosofija nebegali tyrinėti dogmatų kaipo tokių. Kaip žmogaus protas jungia materiją su dvasia, taip filosofija jungia sintezėn viršprigimtąją tvarką su prigimtąja. Pastaroji sintezė tegalima vienok dėlei tos priežasties, jog tiedvi tvarki kuo mažiausiai idealiai sau atitinka, ką privalo prirodyti pirmavaizdžių teorija pasigaunant panašybiniu paralelizmu arba, kaip paskutiniame rankraštyje išsitariau, pirmykštė ir tvėrimą lydinti kongruencija. Tokiu būdu, jei filosofija pasirinko sau uždaviniu tyrinėti tai, kaip pasiekus viršprigimtosios ir prigimtosios tvarkų sintezę, tai aišku, jog jinai sudaro neišpasakomai svarbią žmogaus žinijos dalį. Tuo tarpu, kuomet teologija turi savo tyrinėjimo objektu viršprigimtąją tvarką, mokslas (siaura prasme) tyrinėja prigimtąją tvarką. Visiškas gi intelektualio žmogaus instinkto patenkinimas tegali atsieiti filosofijos srityje, nes tiktai pirmųjų dviejų rūšių žinijos sintezė, pasiekiama filosofijoje, apima visą žmogaus gyvenimą, ir todėl galiu visai pritarti Tamstos pasakymui, nors bent kiek hiperbolingam, jog filosofija — tai viskas.

Taigi taip suprantama filosofija, sulig mano nuomonės, jokiu būdu nebegali būti pavadinta tuščiu proto žaislu. Anaiptol, dideliai esu įsitikinęs, jog filosofija yra pirm visa ko gyvastingas darbas ir tik tuomet eina prie paskirtojo sau tikslo, kuomet atsako į gyvenimo paklausus. Pastarąją tiesą ypač esu prityręs savo asmeniškame gyvenime, nes mano meilė prie filosofijos plėtodavosi gretimai su tuom, kaip jinai atsakydavo į mano dvasios abejojimus.

Iš to, ką esu aukščiau pasakęs apie filosofijos uždavinį, galima jau padaryti išvadą, jog kaipo tikrą filosofiją tebepripažįstu vien krikščioniškąją filosofiją. Šitosios išvados ir nebijau, nes visai sąmoningai pripažįstu, jog prigimtosios ir viršprigimtosios tvarkų sintezė tegalima tik krikščionystėje. Bet čia galiu išgirsti klausimą, kas gi

daryti su visa nekrikščioniška filosofija, arba vadinamąja pasauline. Šitam klausimui turiu šitokį atsakymą: sulig mano nuomonės, visa pasaulinė filosofija yra tik labai naudingas uždavinynas, kurį ištisą privalo išrišti krikščioniškasis filosofas, bet kuriame tos tiesos, prie kurios turi stengtis tikra filosofija, mažai tesama. Kaip uždavinynas yra naudingas matematikoje, panašiai filosofiškasis uždavinynas gali atnešti nemaža naudos krikščioniškajai filosofijai. Bet uždavinyne nerasime dar atsakančios visuotinajai tiesai teorijos ir to, ką aukščiau pavadinau gyvastingu darbu.

Be abejo, Solovjovo filosofijoje randame stengimąsi duoti sintezę, kuri sujungtų krikščioniškąją pasaulėžvalgą su vadinamąja kultūriškąja žinija. Šitame krypsnyje Solovjovo labai daug padaryta, ir už tai jam priguli didelė garbė. Todėl tai ir jo filosofijos gyvastingumas yra neužginčijamas. Bet dalindamas visą žmogaus žiniją į mokslą, filosofiją ir teologiją, jis atsižvelgdavo ne į atitinkančius jiems pažinimo objektus, bet daugiausia į metodus, būk tai mokslui privalus yra vien eksperimentalis prityrimas, filosofijai — atitrauktasis samprotavimas ir teologijai — mistiškas suėmimas. Iš dalies taip ir yra, bet ne absoliučiai, nes įvairus pažinančių veiksnių susipynimas galimas beveik kiekvienoje žinijos srityje.

Todėl, man matosi, bus teisingiau, pripažinus tikrąja filosofija tik krikščioniškąją, dalinti visą žiniją pagal pažinimo objektus. Viršprigimtosios tvarkos kaipo tokios pažinimas sudaro teologijos uždavinį, prigimtosios tvarkos pažinimas — mokslo, ogi tųdviejų tvarkų sintezėn sudėstymas yra specifiškas filosofijos tikslas.

Kadangi pažanga viršprigimtojoje tvarkoje apsireiškia religijos formoje, o pažanga prigimtojoje tvarkoje — kultūroje, tai religijos ir kultūros sintezė sudaro artimesnį filosofijos uždavinį. Bet eikim dar toliau. Kristui gimus, visas krikščioniškosios religijos turinys glūdo Bažnyčioje. Bažnyčia yra, taip sakant, statiškoji ir dinamiškoji religijos tvirtovė. Krikščioniui nėra religijos be Bažnyčios. Taigi, apspręsdami artimiausį filosofijos materialį turinį, pasakysime, jog Bažnyčios ir kultūros sintezė ir sudaro jįjį. Savo „Pratartyje" ir norėjau tai bent kiek pabraukti,

sakydamas, jog „visas krikščioniškosios filosofijos turinys taip ar šiaip paliečia tuodu dalyku".

Įsitikinęs vienkart, jog „regimieji daiktai pastojo iš neregimųjų" ir jog „pasaulis yra tik Dievo privalumų apreiškimas per panašybes", prigimtajame pasaulyje ieškosiu pirm visa ko t. v. prigimtojo apreiškimo, kuris ir leidžia viršprigimtoms teologijos tiesoms pastoti filosofijos tyrinėjamuoju dalyku, bet tik ant tiek, ant kiek reikalauja to sintezėn sudėstymas viršprigimtojo apreiškimo su prigimtuoju.

Stengdamos prie šitokio tikslo, paskutiniame nusiųstame Tamstai rankraštyje norėjau prirodyti, jog žemės rojus yra ne tik tikėjimo dalyku, bet irgi aukščiausioji filosofijos tiesa, nes ir prigimtasis apreiškimas duoda mums apie tai aiškius nurodymus. Jei išėjo, kad be reikalo ir be teisės įlindau teologijos kompetencijon, tai todėl, kad nebuvau dar taip sąmoningai numanęs, kaip dabar, pavojaus suklysti Šventraščio dalykus beliečiant. Taigi už Tamstos persergėjimą sakau Tamstai nuoširdžiai didelį ačiū!

Tuo tarpu visai nenumanau, kaip pritinka spaudai paskutinis mano rankraštis, kurį išsiunčiau Tamstai 4-tą š. m. d. Jei Tamsta rasi reikalingu šį tą pašalinti, sutrumpinti, paaiškinti ir t. t., su mielu noru sutinku; o jei reikėtų visą iš naujo ištaisyti, irgi noriai imsiuos už darbo, tik Tamsta teikis pranešti, kaip ir ką padarius.

Bet čia mano sąmonėje ir sąžinėje kyla klausimas daug kardinalesnis, ar aš, apskritai sakant, turiu teisę su savo menku prisirengimu rašyti apie Bažnyčios ir kultūros sintezę. Jau pirm nujausdavau nerimastį, o dabar, gavęs ir iš Tamstos pusės taip pat nerimastaujančius laiškus, bent kiek nusiminęs, nutariau visai atvirai išpasakoti savo dvasiškąjį padėjimą ir klaustis patarimo pas Tamstą, kaipo pas žmogų, kuriam užsitikiu ir prie kurio, nors nepažįstu asmeniškai, jaučiu jautrią simpatiją. Mūsų bendras mokytojas — Solovjovas — suartino mudu ant tiek, jog skaitydamas Tamstos rašinius, ne kartą sau sakydavau: štai vyras, su kuriuo galima susitarti. Taigi nepyk, brangus Kunigėli, jog aš drįstu prispirti Tamstą išklausyt ma-

no, taip sakant, išpažintį ir prašyti paskui atsakyti man sulig savo sąžinės.

Tamsta išpasakojai spėjimą, jog siekiu Solovjovą, o paskui dar Bergsoną. Apie Solovjovą turiu pasakyti, jog iš tikro jis man labai ir labai padėjo siekti filosofiškąjį susipratimą, ir jei dabar galiu šiaip taip apgraibomis rašyti apie filosofijos dalykus, tai tik todėl, jog jo sistema suteikė man prisirengimą prie filosofiškojo samprotavimo. Žinoma, toli gražu dar neišsėmiau iš jo filosofijos to, ką jis gal duoti, bet visgi Solovjovu nebegaliu jau taip pasitenkinti, kaip pirm. Nujaučiau didelį reikalingumą Solovjovo filosofiją sukatalikinti. Nuostabu, jog iš dalies tą darbą atliko J. Trubeckojus savo rimtame veikale „Mirosozercanije Vl. Solovjova". Šitą aplinkybę aiškinu sau tuomi, jog Trubeckojus, bestudijuodamas scholastiškąją viduramžio filosofiją, taip apsitrynė su katalikyste, kad, pats tai nepastebėjęs, kaip man matos, savo filosofija priėjo prie jos (katalikystės) daug arčiau negu asmeniškas unijininkas Solovjovas, nors Trubeckojus labai nenuosekliai pakėlė principan bažnyčių perskyrimą.

Ką dėl Bergsono, tai turbūt ne daugiau jį pažįstu kaip Tamstą. Nebuvau jo skaitęs, vien šį tą girdėjau ir skaičiau apie jį, ir tik labai neseniai, kuomet visi nusiųstieji Tamstai rankraščiai buvo jau parašyti, neskaitant to, esančio dabar kelionėje, įpuolė man rankosna jo *„Tvertinė evoliucija"*, kurią per vieną dieną šiek tiek peržiūrėjau. Tiesą pasakius, radau joje visgi gana įdomių uždavinių.

Neskaitant Solovjovo ir jo įpėdinių, su kuriais susitikdavau Maskvoje draugijoje, įvardytoje „Rel. filosovskoje O-vo im. Vl. Solovjova" [10], daug ko pasimokinau pas Ernestą Hello. Nors tai nebuvo mokyklinis filosofas, visgi jo rašiniuose, didžiai iškilusios dvasios pagamintuose, paslėpta tiek genialės intuicijos brangenybių (pavyzdžiui, lenkų vertimas „Filozofia i ateizm"), kad visuomet su dideliu pasigėrėjimu atkartoju skaitęs jo rašinius. Štai ir visi mano mokytojai. Ogi skaitydamas skaičiau nedaug knygų, bet daug kartų tas pačias knygas.

Tuo tarpu daug intensyviau ėjo filosofiškasis mano lavinimasis dėlei vidurinio prityrimo. Būdamas dar gim-

nazistu, nujaučiau vienkart staigų pagundinimą, kuris viename akies mirksnyje pavergė mane į abejojimus. Prasidėjo sunkūs tiesos ieškojimo metai. Visa jų eilė. Gyvenimas pastatė klausimą, ar „yra iš tikro tavo Dievas". Susipažinęs su Solovjovo filosofija, nujaučiau lyg seniai su jąja buvau apsipažinęs. Darbas pradėjo eiti lengviau. Iš palengvo mano sąmonėje augo vis iškilmingesni krikščioniškosios pasaulėžvalgos rūmai. Baigdamas universitetą, jaučiau sieloje aiškų atsakymą: taip, tavo Dievas yra.

Dėlei pagedusios studentavimo laikais sveikatos turėjau išvažiuoti pietuosna. Prasidėjo t. v. praktiškasis gyvenimas — uždarbiavimas. Neilgai laukus, gyvenimas pastatė antrą klausimą: „ar tavo Dievas iš tikro apgali". Buvau pagundintas vieno iš stipriausiųjų geidulių. Bet, ačiū Dievui, galų gale ir čia gavau tvirtinantį atsakymą. Paaiškėjo man ankštas sąryšis gyvenimo su pažinimu. Bekovodamas išvažiavau svetimon vieton (Eupatorijon). Nujaučiau tuomet didelį dvasios pakėlimą, per kurį sumaniau Bažnyčios ir kultūros sintezę. Gyvenimo atsakymas buvo toks: jeigu Dievas iš tikro apgali mūsų pasaulį, tai Bažnyčia ir kultūra susideda ne tik teoretiškojon, bet ir praktiškon sintezėn: genijus ir šventumas yra norma mūsų veiktinojo gyvenimo.

Treji metai praslinko, kaip esu jau baigęs universitetą. Per šitą laiką užsiimdavau visu kuom po truputį, bet niekuo skirtumoje. Nors per du su puse metų negalėjau nei kiek nužengti pirmyn filosofijos moksle, visgi ji neduodavo man nusiraminti. Praėjusią vasarą nutariau galutinai pastoti kame nors užsienyje į katalikų universitetą specialiai studijuoti krikščioniškąją filosofiją. Dabar pasirinkau jau Fribourgo universitetą, kurian ir pastosiu ateisiančiais mokslo metais. Laukti ilgiau nėra jau reikalo ir negalima net, nes man eina jau 28-ti metai.

Bet visas klausimas ir jo išrišimo sunkenybė tame, jog tam tikslui įvykdyti trūksta man lėšų, nes mano materialis praktiškumas ant tiek menkas, kad tą klausimą iki šiolei negalėjau aprūpinti. Taigi pasiryžau pasidalinti su lietuvių visuomene (katalikiškąja) Bažnyčios ir kultūros sinteze, kaip ji susidėjo mano gyvoje sąmonėje, kad

galėčiau, išdėstęs prirengiamai programinę dalį darbo, kuriam noriu tarnauti per visą savo gyvenimą, susilaukti, reikalui esant, iš tos visuomenės pagalbos, jei ji ras mano darbą *naudingu ir paremtinu. Sau asmeniškai nieko* nereikalauju, nes jau dabar esu laimingas, bet laikau už priedermę tarnauti Katalikų Bažnyčiai, kultūrai ir mūsų nelaimingai tautai. Ne man spręsti, ar daugiausiai naudos galiu atnešti krikščioniškosios filosofijos dirvoje: gal tasai pašaukimas, kurį taip stipriai nujaučiu, yra tik subjektyvus apsirikimas?

Žinoma, didelis buvo drąsumas iš mano pusės kištis su savo sinteze „Bažnyčios bei kultūros" (tiesą pasakius, išėjo tai iš netyčios anksčiau, negu pats spėjau), nors ir pabraukiau, jog darbas mano tur tik prirengiamąją reikšmę. Dėlei šitos priežasties irgi buvau užsimanęs rašyti kuo trumpiausiai, ir nebuvo mano tikslu labai populiarizuoti savo idėjas, kad suklydus neklaidinti mažai prisirengusius skaitytojus. Tiesa, buvo dar svarbesnė mano rašymo būdo priežastis. Bendros idėjos išdėstymas yra lengvesnis negu konkretus jos pritaikinimas prie visų gyvenimo aplinkybių. *Be to, stengiausi kuo teisingiau* suformuluoti savo pergyvenimų esmę, kas padaryti man populiariai kol kas yra per sunku, nes ir taip vos vos tepajėgiu iš ištiso jausmų ir minčių potvynio sugaudyti esminiai svarbius ir juos šiaip taip išreikšti.

Tamsta turbūt stebiesi, kam šitą viską taip aš traukiu. Būk Tamsta tikras, jog dėlei tos priežasties, kad galėtumei Tamsta suprasti ne tik mano prisirengimą, bet ir psichologiją ir, gavęs nuo manęs tolimesnį mano darbo išdėstymą pirmykščioje redakcijoje (jį išsiųsiu Tamstai už kelių dienų), atsakyti į šiuos mano klausimus: ar turiu teisę tokiose aplinkybėse rašyti ir spausdinti savo darbą? Ar bus atsakanti toji forma, kurioje išdėstau tolimesnę savo darbo dalį? Manau, jog daug racionaliau dabar paduoti Tamstos kritikai visą svarbiausiąją rašinio dalį, nors užbrėžtą tik labai aplamuose ruožuose, negu išgirsti kritiką *post factum*, kuomet spausdinamoji dalis jau nebepataisoma, kaip tai atsitiko su tveriamosios evoliucijos išdėstymu. Dargi vienas klausimas: ar galėsiu susilaukti

iš kur nors pašalpos ir kokiu būdu galėčiau tai pasiekti? Tikiuos, jog Tamsta apie tą dalyką gali gerai žinoti.

Taigi, brangus Kunigėli, žinodamas apie mano nerimastis ir gyvenimo tikslus, meldžiu, atvirai patark, nurodyk ir sustiprink.

Turiu viltį, jog Tamsta man dovanosi, jog aš be Tamstos leidimo apkraunu Tamstą savo atvirumu ir dar trukdau savo prašymais. Tasai prielankumas, kurį man Tamsta teikei iki šiolei, tikiuos, neapleis manęs ir tolimesniam laikui.

Sulig aukštesnio pažadėjimo nusiųsiu Tamstai šiomis dienomis, taip sakant, smulkmeningą planą-konspektą. Jį gavęs ir perskaitęs, malonėk Tamsta nors trumpai atsakyti į mano klausimus.

Už neprideranti nešvarumą mano laiške maloniai man Tamsta dovanok. Tuo tarpu kitaip padaryti nepajėgiu — trūksta laiko.

Su tikra pagarba pasilieku
atsidavęs S. Šalkauskis *

ST. ŠALKAUSKIO LAIŠKAS Nr. 9

Gerbiamasis Kunige Redaktoriau!

Išpildyti pažadėjimą, kurį esu padaręs paskutiniame savo laiške, pasirodė daug sunkiau, negu pirm pats maniau apie tai. Pirmas mano juodraštis yra dabar dideliai taisytinas ir drauge per ilgas, kad galėčiau jį per trumpą laiką Tamstai nusiųsti žinomajam Tamstai tikslui. Taigi *ant greitųjų* sukonspektavau mano minčių eigą, kad Tamsta galėtumei įgauti supratimą apie paliestinus mano darbe dalykus ir nuspręsti, ar įvykinamas yra mano sumanymas ant „Draugijos" puslapių. Giliai esu įsitikinęs, jog visi Tamstos patarimai ir nurodymai bus man labai naudingi, ir aš iš savo pusės nepraleisiu progos jais pasinaudoti.

Nors nežinau, kaip Tamsta pasielgsi su paskutiniu ma-

* Šis laiškas buvo išsiųstas be datos; iš užsilikusio pašto kvito matyti, kad jis buvo atiduotas į paštą 1914.II.10 *(St. Š.)*.

no rankraščiu, o taipogi ką Tamsta apskritai nuspręsi apie pastatytus mano klausimus, tačiau kol kas varysiu toliau savo darbą ir tikiuos, jog per dvi savaiti galėsiu Tamstai nusiųsti skyrių, įvardytą „Tiesa apie Dievažmogį Kristų".

Man labai nemalonu, jog aš vis labiau ir labiau trukdau Tamstą savo reikalais, bet labai geisčiau Tamstą įtikinti, *jog tai daryti priverčia mane noras visiškai tarnauti tam, kame matau išganymą ne tik sau, bet ir visiems*, o dėlei šitos priežasties ir Tamstos, Kunigėli, pagalba turės reikšmę ne vien man asmeniškai.

Su tikriausia pagarba
S. Šalkauskis

Samarkandas,
19.II.14 m.

KUN. A. DAMBRAUSKO LAIŠKAS Nr. 5

Kaune, 17.II.14

Carissime,

Atsiųstą straipsnį, kaip ir du pirmuoju, „Draugijon" įdėsiu. Išmesiu tik iš jo visa, ką sveikas prirašei apie skirtumą tarp tvėrimo universalio ir individualio žmogaus. Nei katalikų teologijoj, nei egzegezėj aš niekur nesu radęs to skirtumo, todėl ir Tamstos hipotezę apie tai laikau neturinčia pamato. Tiesa, ji yra priimta kai kurių žydų egzegetų ir teosofų, bet ir jie jai racionalio pateisinimo išrasti neįstengė. Neišradai jo ir Tamsta, taip bent man išrodo.

Tamstos noras pateisinti mūsų tikėjimą filosofiškais protavimais, be abejo, girtinas. Tikėjimo tiesų likimas labai panašus į aptiekos gumuliuką — jos arba lauk metamos, arba rijamos nekąsnojant ir todėl jų skonio visai nežinant. Dėlei to jokių pas mus dogmatų klausimo visai nėra: tikintiems katalikams religijos tiesos — tai lyg kokie matematiški *x, y, z*, po kuriais nežinia kas slepiasi, o netikėliams — tie *x, y, z* visi yra gryni zerai. Nieks apie juos negalvoja: vieni dėl to, kad netiki, kiti dėl to, kad tiki. Tuo tarpu yra tai u ž d a v i n i a i, kuriuos kiekvienas žmogus turėtų sau išrišti.

Nedidelę pažangą padarytų moksle mokinys, kurs duotąjį sau mokytojo uždavinį atmestų. Ne gudresnis pasirodytų ir tas, kurs duotąjį sau uždavinį žodis į žodį po šimtą kartų kartotų, o išrišti nebandytų. Mano išmanymu, Wronskis teisingai žiūrėjo į Dievą kaipo į uždavinių davėją, o į religijos dogmatus kaipo į tam tikras problemas, kurias žmogus privalo išrišti. Ir prigimtoje tvarkoje argi ne tą pat matome. Kas gi yra šis visas regimas pasaulis, jei ne didelis kosmologiškas uždavinys. Kopernikas, Kepleris, Newtonas, Laplace'as, Laverrieras dalį to uždavinio — kosmografiškąją — išrišo, dabar kibta į antrąją jo dalį — kosmogoniškąją. Nuo Ptolemėjaus gadynės iki šių dienų toje srityje — didelė pažanga. Jos nebūt buvę, jei žmonės būt vien į žvaigždes ž i ū r ė j ę, o nieko negalvoję.

Apreiškimas išdėstytasai Šv. Rašte — tai antras didis uždavinys. Čia irgi nemaž darbuotasi pirmais ir viduriniais amžiais. Nesnaudžiama ir šiandieną Francijoj, Germanijoj, Anglijoj. Užteks čia priminus didį subruzdimą, kokį padarė modernistai. Maža to judėjimo tik pas mus iš katalikų pusės. Net ir specialiai teologiški laikraščiai, kaip „Bažnytinė apž.", „Vadovas", toli neatsako į visus klausimus, kuriuos iškelia antireliginė mūsų spauda. Religinė mintis pas mus dar vis silpnoka. Dėlei to aš ir sutikau su džiaugsmu Tamstos rašinius apie Bažnyčią ir kultūrą ir įdėjau juos „Draugijon", nors ir jaučiau jų silpnumą ir kai kurių vietų neaiškumą. Dėjau juos, kad Tamsta paraginti prie darbo, o draug ir padaryti pradžią rimto filosofiško religinių klausimų gvildenimo — ir tuo būdu pastūmėti pirmyn mūsų filosofiškos terminologijos išdirbimą. Matydamas Tamstos gerus norus — laikytis griežtai kat. Bažnyčios mokslo, aš ir neaiškias Tamstos rašinių vietas aiškinau sau geron pusėn. Bet kiti, stovintieji nuošaliai ir Tamstos nepažįstantieji, pasinaudodami tais pačiais neaiškumais arba negriežta terminologija, pabūgę rašė man persergėjimo laiškus, įtardami Tamstos raštus nekatalikiškume. Kai kuriuos įtarimus aš galėjau atremti, kitų gi atremti neįstengiu. Taigi tolesniame laike nutariau laikytis šios taisyklės: dėl dėjimo mielu noru Tamstos raštus „Draugijon" ir toliau dėsiu, tik reikalausiu

neaiškių vietų paaiškinimo arba ir visai išmetimo, žinoma, Tamstai sutinkant. Sutiksiu taipgi ir pertraukti Tamstos raštų spausdinimą, jei Tamsta to panorėsi. Tiek apie sveiko raštus.

Dabar — apie Tamstos projektus tolimesniam laikui. Suprantamas daiktas, kad aš visa širdžia pritariu Tamstos sumanymui pasišvęsti krikščioniškajai filosofijai. Man rodos, kad tai ir bus tikras Tamstos pašaukimas. Iš to, ką apie save pranešei, rodos, kad nelabai tesuklysiu pasakęs „digitus Dei est hic" [11]. Dėlei to pilnai taipgi aprobuoju Tamstos projektą — pastoti į Fribourgo universitetą, kad specialiai pastudijuoti krikščioniškąją filosofiją. Nes jei ta filosofija Tamstos tikslas, tai man tikri filosofiški studijai, kaipo priemonės tam tikslui pasiekti, yra būtinai priimtini. Pridurčiau čia tik vieną pastabą.— Tamsta išsitarei savo laiške turįs norą „sukatalikinti Solovjovą". Noras, be abejo, girtinas. Į Solovjovą veikė visokios įtekmės: pravoslaviškos, protestantiškos, vokiečių filosofija, francūzų pozityvizmas, Rytų misticizmas ir t. t. Iš jų šis tas galėjo prie jo sistemos *„cel'nago znanija"* * [12] ir prilipti. Apkuopti jį nuo tų nekatalikiškos minties dulkių visai ne pro šalį. Bet iš kitos pusės — aš manau, kad gerai būtų atlikus ir priešingą darbą — būtent „susolovjovinant" krikščioniškąją Vakarų filosofiją. Tomizmas — tai filosofija *„cel'nago znanija"*, bet ne XX, tik XIII šimtmečio. Katalikų Bažnyčia jos laikosi, kaip man rodos, vien e x n e c e s s i t a t e [13], nes nieko geresnio pas save neturi, o Solovjovo filosofijos beveik visai nežino. Be to, ir pati naujausioji scholastika žiūri į visa ką f i k s i z m o žvilgsniu, ima visa ką vien i n e s s e, tuo tarpu šiandien jau, rodos, užtektinai paaiškėjo, jog joki filosofija *„cel'nago znanija"* yra negalima, atmetant t v e r i a m o s i o s e v o l i u c i j o s principą, nepripažįstant kosmogoniškojo, geogoniškojo, biologiškojo ir historiškojo procesų, aiškiai parodančių, jog vyriausis tvarinijos dėsnis yra *pánta reĩ* [14], viskas yra i n f i e r i [15], o nieko i n e s s e [16]. Net

* Pasitaikantieji kun. A. Dambrausko ir mano laiškuose rusų ir graikų posakiai dėl techninių priežasčių spausdinami lotynų raidėmis *(St. Š.)*.

ir pati žmogaus logika nuo to nėra liuosa. Šiandien rimtai kalbama jau apie logikos evoliuciją ir rašoma knygas apie tai ir, man rodos, ne be pamato. Tamstai reiktų į tai atkreipti akį.

Solovjovo filosofiją Tamsta jau pažinai. Bet jo pranokėjo lenko Hoene-Wronskio *, rodos, nesi nei kiek netyrinėjęs. O tuo tarpu tas irgi buvo filosofas „*cel'nago znanija*", kurs į filosofiją žiūrėjo ne kaipo į proto žaislą, bet kaipo į gyvenimo uždavinį. Jį taipgi tektų „sukatalikinti", nes jame žymu protestantizmo įtekmė ir palinkimas pravoslavijon. Bet iš kitų atžvilgių būtų irgi naudinga dabartinę naują scholastiką „*suwronskinus*".

Mano išmanymu, Wronskio ir Solovjovo filosofija, abi paremtos absoliutu, yra naujas etapas krikščioniškoje filosofijoje. Kas pasitenkintų tomizmu, o juodu ignoruotų, būtų panašus į matematiką, tebranginantį vien aritmetiką ir elementarinę algebrą, o aukštesniosios matematikos analizės visai nepripažįstantį.

Tikra filosofija nėra tai kartojimas senų tvirtinimų, bet ir nėra tvėrimas visko iš nieko. Idealė krikščioniškoji filosofija būtų ta, kuri įstengtų suvesti harmoningon sintezėn seną tomizmą su nauja slavų (Wronskio ir Solovjovo) filosofija. Tos sintezės rezultatas būtų jau nebe teologija ir nebe filosofija, bet tikra teosofija pilnoje to žodžio prasmėje. Man rodos, kad Tamstai Dievas tą uždavinį skiria. Verta tam pasišvęsti, nes, tą tikslą pasiekus, galėtų visa lietuvių tauta pasidžiaugti sulaukus savos tautiškos filosofijos, kuri draug būtų ir universalė filosofija.

„Motinėlės" valdyba, norėdama Tamstai tame dalyke padėti, prižada paskirti metinę stipendiją 350 rub., jei pastojęs Fribourgo universitetan atsiųsi jai oficialį prašymą, kaipo to universiteto studentas, nes šelpti nestudentus neleidžia įstatai. Yra tai formalizmas, kurio kitaip apgalėti negalima, kaip pastojant

* Neblogas straipsnis apie Wronskį naujai pasirodė veikale nabašninko prof. Gabryl'o „Polska filozofia religijna w wieku XIX" [17], Warszawa, 1913. Bibl. Dz. Chrzesc. N. N. 152, 153, 41—109 str. *(A. D.)*.

universitetan. Būtų dar daug ko pasakyti, bet tuo tarpu vietos pritrūkus baigiu linkėdamas Tamstai visokeriopos Dievo palaimos.

Su tikra pagarba
K. A. D.

ST. ŠALKAUSKIO LAIŠKAS Nr. 10

Gerbiamasis Kun. Redaktoriau!

Susilaukęs paskutinį Tamstos laišką, neiškenčiau neatsiliepęs tuoj nors keliais žodžiais. Skubu ištarti Tamstai nuoširdų ačiū už Tamstos moralę paramą ir pažadėjimą „Motinėlės" vardu sušelpti mane ateity materialiai (spėju, jog „M-lės" valdyboje Tamstos balsas turįs išimtiną reikšmę). Taigi žinok Tamsta, kad džiaugsmo ašara buvo pirmuoju dėkingumo Tamstai išreiškimu...

Dabar jau neabejoju nei kiek, jog tai, apie ką pirm vos tik galėjau svajoti, dėl ko ne kartą bijojau, ar mano palinkimas nėra vien subjektyvia fantazija, pastos nuo šito laiko vienintelių mano uždaviniu, švenčiausiąja priederme. Mano karščiausias geismas — pačiam *pirm visa ko mokintis* — įgauna įvykimo galią, todėl formalė „M-lės" sąlyga nei kiek neprasilenkia su mano sumanymais ir labai lengvai ir noriai bus man išpildoma. Pasisakysiu Tamstai atvirai, jog dabar it visiškas jaunikaitis rengiuos ragauti mokslo su didesniu net uolumu ir gyvenimo džiaugsmu negu pirmąjį kartą pastojant universitetan, juo labiau kad gyvenimas bent kiek pamokino mane darbuotis ir negaišinti veltui laiko; tuo tarpu pažvelgęs atgal, kiek galėčiau surokuoti sugaišinto laiko ir jėgų!

Jau rašiau Tamstai apie savo pažvalgą į filosofijos reikšmę gyvenime. Dabar, Tamstai palietus bent kiek plačiau problemą *„cel'nago znanija"*, norėčiau parašyti Tamstai, ką apie tą patį dalyką buvau ne kartą galvojęs. Man rodydavosi, jog geografiškasis ir istoriškasis lietuvių padėjimas rengdavo jiems tinkamą uždavinį sudėti sintezėn Vakarų ir Rytų žinijas.

Būdami įspausti vidurin tarp lenkų, Vakarų pirmapradės nešėjų, ir rusų, nešėjų Rytų pirmapradės, ir pasisa-

vinę tuodu bendražmogiškosios kultūros sudėtiniu, lietuviai galėtų savo tautiškajame gaivale sutverti organiškąją jųdviejų sintezę ir tokiu būdu garbingai patarnauti visai žmonijai. Bešališkumo, aplamai imant, labai nedaug kaip Vakaruose, taip ir Rytuose, todėl stovintiems nuošaliai lietuviams lengviau būtų pasiekti sintezės negu kam kitam, o čia dar pats likimas verste priverčia pasisavinti abudu kultūros krypsniu, kitaip gresia visiškas žlugimas. Man rodos, jog tai, ką apie šį dalyką daug kartų buvau samprotavęs, labai arti prieina prie to, apie ką Tamsta esi rašęs paskutiniame savo laiške, nes, žinoma, minėtoje lietuvių sintezėje įvyktų Solovjovo sukatalikinimas ir, atbulai, krikščioniškosios filosofijos (ne katalikystės!) susolovjovinimas. Kad nepagaminus nesusipratimo, pridursiu tuo tarpu, jog, kalbėdamas apie tautiškus lietuvių uždavinius, toli gražu nesutinku su mesianistiškais rusų (Solovjovo skirtumoje) ir lenkų palinkimais, bet apie tai kada nors plačiau.

Apie Hoene-Wronskį šį tą esu girdėjęs; visuomet turėjau norą su juo susipažinti arčiau, bet iki šiol, matyti, buvo nelemta tai padaryti.

Dar negaliu neištarti savo džiaugsmo, radęs Tamstoj žmogų, su kuriuo pirmą kartą galiu visiškai pasidalinti savo mintimis, spėjimais ir laukiniais. Iš Tamstos laiškų man matos, jog Tamsta gyveni jau tuo dvasiškosios kultūros renaissance'u, kuris yra lauktinas netolimoje ateityje ir kuris tegalimas vien Bažnyčios ir kultūros sintezėje. Mūsų sielvarto amžiuje tiktai Bažnyčia tegal suteikti besąlygį kultūros apgynimą, o iš kitos pusės, tiktai su pagalba kultūros tegal kilti nauja krikščionystės banga, kuri išduotų nemirtingus tiesos, gėrybės ir grožės žiedus. Niekinti kultūros reikšmę Bažnyčios uždaviniui pasiekti — tai tas pats, ką ir niekinti regimai žmogiškąjį Kristaus kūną. O apie tai tikintieji žmonės iš tikro dažnai užmiršta. Iš čia, man matos, paeina aplama priežastis, dėl kurios taip plačiai yra praplitęs Tamstos skundžiamas apsireiškimas, pvz., dogmatų klausime, apie kuriuos, kaip Tamsta puikiai išsireiški, nieks „negalvoja: vieni dėl to, kad netiki, kiti dėl to, kad tiki".

Ką dėl mano rašinio, tai norėčiau užbaigti pirmąją jo dalį iki gegužės mėnesio pabaigai, nes šioji dalis turėtų tarnauti kaipo problemos pastatydinimas, labai naudingas ir man pačiam kaipo mokslo programa. O toliau... kaip Dievas duos. Kol kas reikės užsiimti gerokai kalbomis.

Kadangi susirašinėjimas dėlei mano rašinių yra labai apsunkintas dėlei Samarkando tolumo, tai gal geriau būtų, kad abejotinas vietas Tamsta visai šalintumei, o aš iš savo pusės stengsiuos kontroliuoti savo mintis su pagalba žinomųjų man filosofiškųjų didybių.

Nesispirsiu labai, kad kai kurie mano prirodinėjimai galbūt nekatalikiški, nes aš katalikiškojo mokslo gerai dar nepažįstu, nors visą savo gyvenimą vien prie jo ėjau. Gal būt, kad daugiau pažįstu kelią prie jo negu jį patį.

Visus savo dalykus likviduoju tik liepos mėnesio pabaigoje, paskui važiuosiu Lietuvon bent kiek paviešėti, o ten gal Dievas duos ir su Tamsta pasimatyti. Tuomi baigdamas pasilieku be galo dėkingas ir laimingas.

Tamstos S. Šalkauskis

10.III.14 m. Samarkandas

ST. ŠALKAUSKIO LAIŠKAS Nr. 11

Gerbiamasis Kunige Redaktoriau!

Vakar nusiunčiau Tamstai straipsnį, įvardytą „Tiesa apie Dievažmogį Kristų". Bijau, kad ateis jis per vėlai, ir Tamsta nespėsi jį ištaisyti „Dr-jos" kovos numeriui. Vienok darbą užbaigti anksčiau nepasisekė. Jei Tamstai nebus per sunku, tai meldžiu kaip norint patalpinti, nes apie 1.IV š. m. tariuos nusiųsti Tamstai tolimesnę tąsą, pavadintą „Tiesa apie Kristaus Bažnyčią", žinoma, jei neatsiras nelaukiamų kliūčių.

Dar vieną turiu prie Tamstos mažą prašymėlį. Dėlei kai kurių priežasčių paskutiniame straipsnyje įdėjau kelias ištraukas iš tūlų žymesniųjų krikščioniškųjų rašytojų. Šitas ištraukas, sulig mano nuomonės, nevertėtų spausdinti smulkiomis raidėmis, kaip tai kitąkart „Draugijoj" daroma. Šrifto susmulkinimas veikia nejučiomis į skaityto-

jų psichologiją ir, susilpninęs jų domą, sumažina ištraukų reikšmę tuo tarpu, kuomet jos būna dažnai labai vertingos. Tokia mano nuomonė, o Tamsta pasielgsi taip, kaip rasi teisingiau.

Sėmęs ištraukas daugiausia iš antrųjų rankų, negalėjau nurodyti jųjų užimamas originaluose vietas. Vienok jeigu, sulig Tamstos nuomonės, literatiškasis mandagumas reikalauja nurodymo nors tarpininkaujančių veikalų, tai meldžiu tai padaryti, kuriam tikslui padedu žemiau tam tikras žinias:

1) psl. 8 ištrauka apie šv. Mariją cituota pagal lenkų vertimą: *E. Hello. Oblicza świętych.* (Warszawa, 1910, 1 t., „Bib. Dz. Chrz."), p. 212;

2) psl. 13 ištrauka apie grožę cituota pagal lenkų vertimą: *E. Hello. Filozofia i ateizm* (Warszawa, 1909, „Bib. Dz. Chrz."), p. 140;

3) psl. 15—17 ištrauka iš Vl. Solovjovo padaryta pagal *Kn. J. Trubeckoj. Mirosozercanije Vl. S. Solovjova.* T. I, p. 336—337 (Moskva, 1913). Originale šioji ištrauka randasi: *Vl. S. Solovjov. Pis'ma,* III, 40—41;

4) psl. 19 ištraukos iš Rousseau'o ir Renano padarytos pagal lenkų vertimą: *Ks. Biskup Bougaud. Chrystyanizm i szasy obecne, II Jezus Chrystus* (Warszawa, 1911): pirmoji — p. 378—379, antroji — p. 376;

5) psl. 21—22 ištrauka apie Kristų padaryta pagal nurodytą *4 punkte* veikalą, *p. 372;*

6) psl. 31 ištrauka apie kryžių padaryta pagal nurodytą *2 punkte* veikalą, *tik p. 145.*

Pereitą kartą beskubėdamas užmiršau duoti Tamstai bet kokį paaiškinimą apie skirstymą žmogystės idėjoje universalio bei individualio žmogaus. Taigi, mano supratimu, visatos vėlė neturėtų jokios realės reikšmės, jei būtų savo esme žemesnė už žmogaus prigimtį. Turėdama gi lygiai žmogiškąją prigimtį savo aukščiausiame apsisprendime, jinai yra idealė žmonija, arba universalis žmogus; kitą kartą vadindavau dar jį visuotinuoju žmogystės pavidalu, kurio sutvėrimas tegalėjo būti tik vienlaikis su sutvėrimu individualio žmogaus. Šita universalio žmogaus idėja randasi Solovjovo sistemoje, ir labai gal būt, kad čia

galėjo turėti įtekmę ir žydų Kabala, su kuria Solovjovas buvo gerai susipažinęs. Tiesa, Solovjovas neduoda organiškai užbaigto, taip sakant, universalio žmogaus instituto. Dalykas paliečia platesnį visatos vėlės gvildenimą; tikiuos, man bus dar lemta tyrinėti šitą idėją iš atžvilgio katalikiškojo mokslo. Tiek tuo tarpu. Pasilieku, kaip visuomet, Tamstai, Kunigėli, atsidavęs

S. Šalkauskis

10.III.14 m. Samarkandas

KUN. A. DAMBRAUSKO LAIŠKAS Nr. 6

17.III.14. Kaune

Carissime! Straipsnį gavau. Vargais negalais perskaičiau ir pasistengsiu kovo n-rin įdėti. Beskaitydamas Tamstos raštus, radau juose vieną ypatybę: jie nedaro manęs geresniu. Bijausi, kad ir į skaitytojus taip pat neatsilieptų. Per daug jie retoriškai filosofiški, per maž asmeniški, o kas blogiausia — labai neaiškūs. Žinoma, čia kaltas iš dalies pats išdėstomo dalyko sunkumas, iš dalies neišdirbta mūsų filosofiška kalba, o iš dalies, kaip man matos, ir numylėtasis Tamstos Hello. Kaipo juristas advokatas, sveikas brangini jame originalius sakinius, dailius žodžius. Taip, visa tai pas jį yra, bet, deja, nėra ten vieno visų svarbiausio dalyko, kurio jokia gražbylystė neužvaduos,— tai sistematiškumo, mokėjimo sudaryti sintezę ir pagalios — aiškumo. Hello ne filosofas, bet „essaystas" literatas. Aš net vadinu jį „katalikiškuoju sofistu". Kaipo toksai jis galėjo būt naudingas aristokratiškuose Paryžiaus salonuose, kur gerai parinktas „bon mot" [18] paprastai užvaduoja argumentą, bet Tamstai jis į mokytojus netinka. Man rodos, kad jis tiesiog blogą daro įtekmę į Tamstą, atpratindamas nuo filosofiškos precizijos, nuo sveikos dialektikos, nuo griežtų definicijų ir nejustinai verčia būt panašiu į save „Phrasenmacheriu" [19]. Nes pas Hello ne mintis pirmoje vietoje, tik frazė. Nieko nepasakys jis žmoniškai, natūraliai; jam vis reikalingi pompastiškos frazeologijos koturnai. Išminties (Sofija) iš jo neišmoksi, išmokti gali tik sofistikos. Bus

ji katalikiška, patentuota, bet visgi savo esybėje liks ji niekas kitas kaip s o f i s t i k a. Nekenksminga ji tiems, kurie tiesos e x p r o f e s s o[20] ne ieško (pav., moterims geresnio „filosofo" nei nereikia), bet kurie iš Išminties ieškojimo daro sau gyvenimo t i k s l ą, prastai išeitų pasirinkę sau Hello į vadovus. Norint būti vadovu, reikia žinoti k e l i ą, o to k e l i o prie tiesos jis negali parodyti dėl to, kad neturi sveiko supratimo apie filosofijos m e t o d ą, pripratęs vien dievobaimingai fantazijuoti. Jei graikų filosofiją pražudė senovės sofistai à la Gorgijas, tai naują krikščionišką filosofiją gali pražudyti naujoviški sofistai à la Hello.

Tas mintis sukėlė manyje įdėtoji Tamstos straipsnin (pačiame gale) citata iš to Tamstai taip patikusio rašytojo. Skaičiau aš ją keletą kartų — norėjau suprasti, ką gi čia norėjo šis autorius pasakyti — ir nieko neišėjo V o x v o x p r a e t e r e a n i h i l[21], arba, kaip rusai sako, „pustoj nabor slov". Ar skaitei Tamsta Nietzsche's „Also sprach Zaratustra"[22]. Hello — tai katalikiškas Nietzsche. Ir čia, ir ten ta pati liguista „frazenmacherystė". Ką turėjau daryti? Žinoma, buvau priverstas tą visą stilistišką abrakadabrą išbraukti *.

Citatas iš Bougaud palikau, bet ir tas autorius yra daugiau pamokslininkas negu teologas bei filosofas. Ten irgi daug tuščios nereikalingos deklamacijos, afektacijos, frazių blizgėjimo, bet rimto moksliško tikėjimo tiesų išdėstymo kas ieško, tur kreiptis kitur.

Kurgi — paklausi sveikas? Atsakau: tikybos klausimuose geriausiu autoritu yra šv. Tomo *Summa Theologica.* Tiesa, ji susideda iš 8 storokų tomų in 8 (tokį leidinį aš turiu). Bet nėra reikalo ją visą skaityti — užteks peržiūrėti interesuojantį Tamstą klausimą.

Dėl orientacijos, kad apsisaugoti nuo pasmerktų Bažnyčios nuomonių, gerai yra turėti *„Enchiridion symbolorum et definitionum quae de rebus fidei et morum a con-*

* Faktiškai kunigas redaktorius atkirpo straipsnio galą ir man grąžino šiame laiške su savo kritiškomis pastabomis, surašytomis paraštėse ir kitoje lapelio pusėje. Visa tai toliau spausdinama kaipo „Išbraukto teksto kritika" *(St. Š.).*

ciliis oecumenicis et Summis Pontificibus emanarunt"[23]. *Edidit H. Denziger.* Dar yra naujas to veikalo išleidimas. Tų dviejų autentiškų šaltinių Tamstai ir turėtų užtekti.

O iš filosofiškų veikalų patarčiau perskaityti *P. Uspenskij. Tertium Organon*[24]. CPB, 1912. Nuostabus *aiškumas* sunkiausių minčių išdėstyme. Krikščionybės tiesų autorius nejudina, jis yra teosofas. Bet tai niekis. Solovjovas ir Wronskis irgi buvo sui generis teosofai. Tarp kitų dalykų pas Uspenskį labai plačiai ir moksliškai išdėta pažiūra į žmonijos eigą *prie antžmogio.* Stebėtina, kad nors autorius remias daugiausia anglų veikalais, tačiau rezultatai yra beveik tie patys, prie kurių jau pirm 70 metų metų buvo priėjęs Wronskis *. Antžmogio idėją būtinai reikėtų įvesti Dievažmogio sintezėn. Solovjovas iš dalies jau bandė tai daryti.

Antras veikalas (jį užrubežyj turėtumei perskaityti) — tai *Abel Rey'o: „La philosophie moderne"*[25]. Paris, Flammarion, 1908. Ten rasi aiškiai nurodyta, jog šios gadynės filosofija gvildena už vis šias 5 problemas: 1) materijos, 2) gyvybės, 3) dvasios, 4) pažinimo ir 5) veikimo bei pasielgimo. Ten išdėstytos gana plačiai naujosios pažiūros į tuos klausimus ir nurodyta, kaip jie nūn rišami.

Tamsta iš dalies irgi jas pajudinai, bet taip aplamai, taip paviršutiniškai, kad tas judinimas yra=nejudinimui. Pav., materijos sutvėrimas i š n i e k o. Juk *tokia formula* ir pats Solovjovas piktinosi. O Tamsta prašliaužei pro ją visai jos nei nepalietęs. Bet gyvenimas tą klausimą kelia. Tikintieji privalo r e d d e r e r a t i o n e m[26] ir prirengti tinkamą atsakymą. Tiesa, nedavė jo ir Solovjovas. Bet kam nors reikės duoti.— Būtų dar daug kas pasakyti, bet esu priverstas baigti, nes neturiu laiko. Plačiau gal kada asmeniškai pasikalbėsime.

Su tikra pagarba

K. A. D.

---

* Yra ir atskira Uspenskio brošiūra. *Vnutrennij krug. O poslednej čerte i o sverchčeloveke*[27]. SPB, 1913 c. 1 r. 90 k. *(A. D.).*

Tekstas *:

Bet visiškas materijos *perkeitimas* (?!), kaipo galutinas jos *sudaužymas* **, įvyksta tiktai ant kryžiaus. „Sulig savo esmės,— sako E. Hello,— kryžius ant žemės — tai it koks baisus reginys. *Tai forma, sudaužyta idėjos kūju* ***. *Baisi galybė, aštresnė už kardą, pasiekianti usque ad divisionem animae et spiritus* [28], kuri viską *sumušė* ****, *viską sujudino, viską sutvėrė, viską atnaujino: DAILĘ, ŽINIJĄ* (*), gyvenimą, galę, kuri, regimai nieko nepalietus, pervertė viską iš viršaus iki apačiai, *neatnešė su savim santaikos, bet karą* (**).

Vienat kryžius yra tasai ženklas, dėl kurio verta gyventi ir mirti, nes jį ir tik jį puošia Iš-numirusiųjų-prisikėlimo aušra.

(T. h.)

Kritika:

* Ką tai reiškia? Juk tai teologišku žvilgsniu melas, fizišku absurdas, filosofišku dar didesnis absurdas.

** Taip kalbėti tiktų nebent futuristui, kurs tokia savo „filosofija" tik pažemintų Atpirkimo paslaptį.

*** Frazeologija oratoriška, nieku nepamatuota, vedanti prie tuščių gincų.

(*) Faktiškai imant — netiesa. Religija niekados neturėjo tikslo tverti dailę ir žiniją.

(**)Kokį karą? *Su kuo karą?* Vėl sofistiška frazeologija, nors neva ir paremta Evangelijos tekstu.

Nefilosofiška deklamacija, bloga Hello imitacija, kurios reiktų vengti. Gyventi verta dėl Kristaus, o ne dėl *kryžiaus!* Kryžius yra *accidens, Essentia* [29] — Kristus.

Atsiprašau už šiurkščią mano pastabų formą: tai kartūs vaistai, kuriais aš norėčiau Tamstą išgydyti iš liguisto palinkimo — be galo svarbų tiesos ieškojimo darbą pakeisti oratoriškai dekadentiškų paradoksų žaidimu. Kas nori žaidimų, tie ieško jų kitoje srityje, ne filosofijoje.

---

* Visur kun. A. Dambrausko pabraukta. Pas jį nėra tik žodžių „Išbraukto teksto kritika", „Tekstas" ir „Kritika" *(St. Š.)*.

Toliau žvaigždutės aiškinamos „Kritikoje".— *Red.*

Tiesa šventas dalykas, todėl ji ir sancte tractanda[30]. Didžiausias *griežtumas* žodžiuose, didžiausia *precizija* dedukcijose, definicijose, *jokių hiperbolių* kalboje — tai būtinos filosofo ypatybės. Rašant filosofišką veikalą, autorius pačioje pradžioje būtinai turėtų paduoti bent trumpą žodynėlį vartojamųjų tame rašte žodžių. Nesant tokio žodynėlio, išeina tarp autoriaus ir skaitytojų nuolatiniai nesusipratimai: autorius filosofas supranta savo terminus vienaip, skaitytojai — kitaip. Bendrų filosofiškų žodynų čia neužtenka. Šiandien jau tai pradeda suprasti net ir patys rimčiausi *filosofijos* tyrinėtojai. Pav., Wronskio filosofijos žodyną jau rengia francūzas filosofas Warrainas. Tamstai jo nieks neparengs. Taigi, užbaigęs savo rašinį, pats jį pagamink ir atsiųsk „Draugijai". Bus tai interesinga ir filosofams, ir filologams.

Trumpai tarus, *filosofijos tyrinėjime veikia principas: qui vult finem, vult et media*[31]. Norint tiesą *geriausiai* pažinti, reikia pasirinkti *geriausi* tam *įrankiai, geriausį metodą, geriausį išguldymo būdą.*

Įrankis tiesai pažinti — tai *protas.* Jis reikia tinkamai lavinti. Platonas reikalavo iš savo mokinių matematikos žinojimo: *Oudeis ageométreros kisito*[32]. Visi didžiausi filosofai — Aristotelis, Tomas, Descartes, Pascalis, Leibnizas, Kantas, Wronskis, Solovjovas — buvo apsipažinę su *visa savo amžiaus žinija.* Šiandien ypač negalima būt filosofu nežinant aukštesnės matematikos, mechanikos, fizikos etc. Juridiški mokslai — geras daiktas *etikoj,* bet teoretiškoj filosofijoj jie maž tepadeda tiesą suprasti, anaiptol, jie da gal pripratinti* jauną filosofą formaliai tik į tiesą atsinešti. Taigi aš patarčiau Tamstai būtinai apsipažinti su aukštesniąja matematika. Geriausias vadovėlis bus šis: *Načel'noje rukovodstvo k samostojatel'nomu izučeniju vyssej matematiki.* Sostavil H. B.[33] Delone, SPB, 1900, izd. Riknera. Metodą ir išguldymo būdą savo filosofiškiems raštams gali sveikas imti iš Solovjovo. Tuo ir baigiu — linkėdamas Tamstai sveikam ir linksmam sulaukti linksmų Velykų švenčių.

A. D.

* Laiške „pritalinti" *(St. Š.).*

ST. ŠALKAUSKIO LAIŠKAS Nr. 12

Gerbiamasis Kunige Redaktoriau!

Tamstos laiškas šį kartą, kaip ir visuomet, sužadino manyje daug kritiškųjų atsižvelgimų savyn. Ypač Tamstos pažymėta mano raštų ypatybė, dėl kurios jie nedaro skaitytojaus geresniu, privertė mane bent kiek rimčiau pagalvoti apie jos priežastis. Spėju, jog apskritai nesu dar dvasiškai pribrendęs prie viešojo veikimo, kuo, be abejo, yra viešas žodis. Jaučiau tai nuo pat pradžios, ir, kaip Tamsta žinai, išimtinos aplinkybės spyrė mane pradėti rašyti. Antra vertus, per daug dar esu diletantu visuose klausimuose, kuriuos išpuola pajudinti, nes šiaip jau esu didesniu net profanu, negu Tamsta gali manyti. Galop, matyt, čia kaltas ir tas retoriškumas, iš kurio išsigydymui esu jau su dėkingumu prarijęs karčius Tamstos vaistus. O gal ir mano kalba per maž yra gyva, nes gyvąją kalbą mažai tepažįstu ir niekuomet neturėjau laiko kaip reikiant ja užsiimti.

Kad mane reikėjo pamokinti už mano retoriškumą, kame gal kalta mažumą ir mano profesija,— sutinku, bet negaliu sutikti su Tamsta dėl kritikos Hello, kurį, mano nuomone, Tamsta per daug nuskriaudei. Žinoma, Hello nėra tikra prasme filosofas, ir tai turėjau vienkart jau progą pabraukti, padėjęs 2-ame „Ateities" numeryje kelis žodžius priešakyj vertimėlio: „Vienas būtinai reikalingas dalykas". Grynai filosofiškąjį dalyką bandė Hello rašyti tik vieną kartą („Filosofija"), bet kadangi toksai darbas nebuvo jam organiškai privalus, tai rašinys taip ir liko neužbaigtas. Nei sistematiškumo, nei metodo, nei supratimo filosofijos kompetencijos tikrai jame nerasime, bet tuo pat laiku negalima nepastebėti jame didelę daugybę be galo brangių idėjų, minčių, gyvųjų prityrimų ir dargi tokį intuityvų tiesos pajautimą, kuris pats savaime liudija apie šito proto nepaprastumą. Hello galybė ne filosofijoj, bet kur kitur. Man matos, jog „moteriškumas" pažinime, apsireiškiantis paprastai estetizmo formoje ir kadaise pažymėtas Goethe kaipo „Weiblichkeit", o pastaraisiais laikais Solovjovo kaip „ženstvennost", dideliai privalus yra

Hello genijui. Ačiū šiai temperamento ypatybei, pažinimo objektas, kad ir pasyviai, pasisavinamas daug anksčiau, negu protas nujėgia suteikti jam geometriškai užbaigtą formą. Nurodo *, lyg aktyvus proto individualumas trukdąs veikiai pažinti tai, ką jausmo intuicija daug greičiau sugeba pasyviu būdu. Todėl šitaip įgytos idėjos ne kartą išrodydavo lyg būtų buvusios pranašavimo vaisiais. Turime tai pasakyti kaip apie Goethę ir Solovjovą, taip lygiai ir apie Hello. Pagaminta pažįstamuoju jų prityrimu medega privalo visai teisėtai būt pavartota *filosofiškajam* tikslui. Sugretindavęs Hello-vakarininko ir Solovjovo-rytininko darbų išvadas, turėdavau įsitikinti, kaip lengvai ir tiesiog savaime jos susidėdavo sintezėn svarbiausiuose jųdviejų pasaulėžvalgų punktuose, t. y. tame, kam pripažinta yra nenykstanti vertė. Pavyzdžiui, jųdviejų estetikos pagrindas remias į vienodai gyvą ir labai panašų prityrimą, nors kiekvienas kitaip jįjį išdėsto. Tačiau filosofiškai suvartoti savo prityrimą moka tik Solovjovas, kaipo tikras filosofas. Bet ir Hello turi didelį betarpiškąjį pajautimą *sintezės*, o savo gyvavimų intensyvumu bene pralenkia Solovjovą. Jo veikaluose randu ištisą *jausmų filosofiją*, kuri gerokai galėtų paaiškinti kaipo faktą „moteriškumą" pažinime. Ir gal labai nepripuolamai buvo tai, kad Hello taip mėgdavo gvildenti didžiųjų krikščioniškųjų moterų genijaus ypatybes, o ypač palaimintosios Anelės Folinietės. *A propos* pridursiu, jog skaitymas Hello davė man progą įsitikinti, jog giliausiai filosofiškas išrišimas t. v. moterų klausimo tegalimas vienat krikščionystėj.

Hello nepaprastas stilistas. Stiliaus klausimas net labai jį interesavo, bet negaliu sutikti, kad jis nors truputį būtų sofistu. Sulig Hello nuomonės, šitoks yra stiliaus dėsnis: „žmogus privalo: gyventi tiesoje; manyti, kaip gyvena; tarti taip, kaip mano". Taigi tiesa yra stiliaus pagrindas, ir Hello organiškai negalėjo pameluoti taip gyvenime, kaip ir literatūroje. Žinoma yra faktas, kaip Hello griežtai atsisakė nuo advokatavimo, įsitikinęs, jog advokatas negal nemeluoti. Nuomonė gal ir klaidinga, bet faktas Hello

* Šis žodis pavartotas čia, matyti, vietoje „atrodo" *(St. Š.)*.

gerai charakterizuoja. Lygiai taip jis negalėjo meluoti *literatiškai*. Jo stilius iškilmingas, karštas, kitados net chaotiškas, tur savo šaltinį jo temperamento gaivališkume, ir tai, kas iš karto gal nusirodyti afektacija ar frazė, iš tikro yra asmeniškųjų jo gyvavimų betarpiškumu. Įsiskaičius į Hello raštus, negalima neįsitikinti, jog pas jį nėra tuščių žodžių. Hello puikiai moka apčiupti giliausius, net mistiškus daiktų sąryšius ir simbolizuoti juos su pagalba konkrečių vaizdų. Jis jautriai nujaučia pasaulyje kaip harmoniją, taip ir disonansus; nujaučia kruviną tarp šitų dviejų pirmapradžių kovą; nuvokia, kad tragedija glūdi pasaulio ir mūsų gyvenime ir kad dažnai paradoksas charakterizuoja pereinamąją pasaulio esmę. Ir todėl paradoksas Hello lūpose niekuomet nėra žaidimas žodžiais. Jei Tamsta galėjai padaryti apie Hello rašymo būdą griežtai priešingą išvadą, tai aš kaltas, o ne jis, nes ištraukiau vieną tik dalelę iš visumos ir padėjau ją ne vietoj, be paaiškinimų ir nepriruošęs skaitytojų prie supratimo jo žodžių. Tuo tarpu (sakau visai sąmoningai ir galiu prirodyti dokumentinai) padarytoj mano ištraukoj nėra nei vieno išsireiškimo, neturinčio gilesnės prasmės, nėra nei vienos idėjos, kuri nebūtų prirodoma daugelyje vietų jo raštuose ir asmeniškai kuo intensyviausiai nepergyventa. Taip kryžius, kaipo forma, idėjos sudaužyta, yra nors bent kiek simboliškas, bet tikras dailės tragedijos reiškinys,— tragedijos, kurią Hello nujausdavo labai konkrečiai. Šioji idėja pajudinama ne vieną kartą. Išsireiškimą — *ad divisionem animae et spiritus* — Hello psichologiškai analizuoja, rodos, ne vieną kartą (tuojaus gerai atsimenu vieną). Paradoksas, jog ant kryžiaus atsieina viena prasme ardymas, kita prasme tvėrimas, randa išaiškinimą Hello gvildenimo Atpirkimo ir kryžiaus ženklo. Tvirtinimas, jog kryžius (metaforiškai!) atnaujino ir dailę, ir žiniją, daromas Hello visai sąmoningai ir, mano supratimu,— teisingai. Kaipo estetas, o estetizmas, kaip sakiau, sudaro svarbiausią Hello tvėrybės ypatybę, jis buvo didžiai palinkęs naudotis simboliais, metaforomis ir kitais dailės įrankiais. Jis aiškiai sakė: „Idėja ir jos forma, arba pavidalas, randasi tarp savęs simboliškame sąryšyje. Dailė gyvena pirm visa ko simboliu, jos turiniu yra simbo-

lis. Tai, kas nėra simbolis, gal prigulėti prie žinijos, bet iš tikro nepriguli prie dailės". Suprantu, jog asmeniški palinkimai sveria rolę apkainojime Hello raštų, bet apie save turiu pasakyti, jog betarpiškai ir giliausiai pergyvenu jų turinį visai kitaip, negu Tamsta apie juos rašei, o baigdamas turiu pasakyti, jog pamėgau Hello skaityti ypač dėl tos priežasties, kad jis taip, kaip nieks kitas, daro mane geresniu. Man asmeniškai Hello yra stiprinanti galybė.

Jaučiu, jog per daug pasidaviau norui apginti Hello, bet norėčiau Tamstą įtikinti, kad ne koks nors atkaklumas verčia mane tai daryti, o tik gilus įsitikinimas, remiąsis ilgu skaitymu Hello. Kad jis turėjo į mane įtekmę,— visiškai sutinku, bet šiaip jau į mokytojus jo nesirenku. Mano jam imitacija, kurią Tamsta patėmijai paskutiniame straipsnyje, iš dalies turbūt paaiškinta noru aplengvinti darbą, kurį negaliu dabar dėlei daugelio aplinkybių atlikti taip, kaip norėčiau. Turiu viltį, jog Tamsta man dovanosi, kad aš taip ilgai užlaikiau Tamstos domę vienu tik klausimu, nes manau, jog filosofiškas bendravimas, paremtas gerais norais, gali turėti nemažą rolę filosofiškajame lavinimesi.

Apie Bougaud nesiginčysiu — sutinku. Man patiko tik jo Jėzaus Kristaus gyvenimo aprašymas. Stebėtinas daiktas, šitą veikalą jis parašė visai kitaip negu visus kitus. Man dar matos, jog, apkainojant taip Hello, kaip ir Bougaud, reikėtų irgi atsiminti gal kitąkart mums neprieinamas prancūzų pobūdis.

Už Tamstos nurodymus apie skaitytinus man veikalus labai esu dėkingas. Jie man reikalingi, bet tuojaus jais pasinaudoti jokiu būdu negaliu, nes nenujėgiu dabar nieko skaityti. Priverstas net esu bent kiek susilaikyti su rašymu, nors pirm spėjau kitaip. Sekančią savo rašinio dalį nutariau truputį perdirbti, o ir šiaip jau neužbaigiau,— trūksta laiko ir jėgų, nes gerokai esu pavargęs.

Filosofiškąjį žodynėlį savo raštui, žinoma, galėsiu parinkti, tik Tamsta pirm man paaiškink, kaip jį sustačius. Aš gerai nesiorientuoju, kas nesuprantama skaitytojams ir kame daugiausiai mano raštų neaiškumai, nes aš iš savo padėjimo šito gerai numatyti negaliu.

Reikalingumą platesnio išsilavinimo labai nujaučiu ir nekantriai laukiu, kuomet galėsiu pradėti nuo abėcėlės gamtos mokslus, matematiką ir kitką. Ne kartą jau maniau užsiimti matematika. Gimnazijoj buvo tai mylimiausis mano dalykas, svyravau, bene pastoti matematikos skyriun. Universitete turėjau truputį su ja susidurti, nes, specializuodamasis ekonomiškuosiuose moksluose, turėjau pereiti tikėtinumo teoriją. O dabar sakau sau: gal Dievas duos Fribourge.

Na, Kunigėli, įgrisau Tamstai, rodos, užtektinai, todėl priimk dar Tamsta geriausius linkėjimus visokių gėrybių, Velykų šventėms besiartinant, nuo Tamstos tarno

S. Šalkauskio

Samarkandas, 29.III.14 m.

ST. ŠALKAUSKIO LAIŠKAS Nr. 13

Gerbiamasis Kunige Redaktoriau!

Ir vėl negalėjau pabaigti ketvirtąjį mano rašinio skyrių; todėl vakar nusiunčiau Tamstai tik dalį, kuri sulig didumo, man matos, tinka vienam numeriui. Šio skyriaus pabaigą gal įstengsiu per gegužės mėnesį parūpinti tik kitam numeriui. Dėl daugelio mano čionykščio gyvenimo aplinkybių darbas eina labai sunkiai, ir pasekmėmis esu *toli gražu nepatenkintas... bet daugiau neaimanuosiu*, o Tamsta su mano raštpalaikiu ceremonijų nedaryk.

Paskutiniais laikais teko man skaityti 3-iame „Vilties" priedo numeryje Rygiškių Jono „kalbos dalykus", ir noréčiau su Tamsta pasitarti apie du dalyku: R. J. nurodo, koks turėtų būti žodžio „dvasiškis" turinys, būtent kad tai būtų „dvasios kilimo žmogus". Jei taip, tai krikščioniškajai terminologijai geresnis žodis nei nereikalingas, nes „dvasiškis" atitinka rusų terminui „duchovnyj čelovek" ir dargi krikščioniškajam kunigystės sakramento supratimui. R. J., matyti, užmiršta visai krikščioniškai filosofišką žodžio „dvasiškis" prasmę, o kadangi kun. Laukaitis, be to, tvirtina, jog tasai žodis vartojamas žmonių, tai *visiškai yra tikėtina, jog žodžiai „dvasiškis ir dvasiškija"* visai geri. Ne perkeliamai, bet tiesioginiai pasirodė man

įtikrinančiais R. J. prirodinėjimai apie žodžių „historininkas, religininkas, historinis, religinis" *galūnes*. Gal klystu, bet man matos, jog mūsų kalbai nėra visai privalus dvigubas tų pačių garsų, taip balsių, taip ir priebalsių, vartojimas ir jog galima pastebėti mūsų kalbos paslankumą vengti jo net svetimuose žodžiuose. Neatsimenu, ar kokiame tikrai žmoniškajame žodyje galima būtų užtikti -ijinis, -ijininkas; net, matomai, vengiami tokie žodžiai, kaip „vidujis, viršujis", kame susegami yra dvi balsi, nes žmonės iš žodžių „vidus ir viršus" pagamino tik „vidutinis ir viršutinis". Taigi, kuomet dabar toks rimtas kalbininkas, kaip Rygiškių Jonas, pataria mums rašyti: akcininkas, (h)istorininkas, religininkas, akcini- (h)istorinis, religinis, ir tvirtina, jog šitoks žodžių vartojimas neprieštarauja nei kalbos dvasiai, nei žmonių papratimui, turime su džiaugsmu pasinaudoti proga ištobulinti ir aplengvinti mūsų rašybą vengiant gana keistoko trijų raidžių -iji- sudarymo. Dėl minėtųjų „vidujis, viršujis", kurie man skamba labai negražiai (kaip irgi „vidujinis, viršutinis"), turiu dar pridėti, jog Romas Bytautas, kuris atsižymi ne tiek kalbos žinojimu, kiek jos dvasios pajautimu, man patardavo vartoti „vidinis", ir todėl analogiškai išvedu taipogi „viršinis".

Paskutiniame savo rankraštyje padariau jau atsakančias kai kur permainas, o dabar pasidalinau tik su Tamsta savo dėlei šitų dalykų nuomonėmis. Žinoma, mažai ką čia suprantu, ir kuomet laikas leidžia man pagalvoti apie kalbą, esu daugiausiai palinkęs naudotis estetiškuoju kriterijumi. Toli gražu ne visur jį taikinu, bet toksai yra mano palinkimas

Su tikra pagarba
S. Šalkauskis

Samarkandas, 4.V.14 m.

KUN. A. DAMBRAUSKO LAIŠKAS Nr. 7

Kaunas, gegužės 30 d., 1914 m.

Carissime,

Rankraštį ir abu laiškeliu gavau. Atsiprašau, kad ikšiol neatsakiau. Buvo daug kliūčių — tai kelionės, tai iškilmės. Atsakysiu kiek plačiau liuosesniame laike. O dabar skubinuos paraginti Tamstą, kad paduotumei *tuojau* „Motinėlei" prašymą, jog, norėdamas toliau mokintis, ketini pastoti užsienio universitetan. Mat dabar po vakacijų skirstysim stipendijas — taigi privalom žinoti, kas jų prašo. Čia gi *qui prior tempore, prior jure* [34].

Su tikra pagarba
K. A. Dambrauskas

ST. ŠALKAUSKIO LAIŠKAS Nr. 14

Gerbiamasis Kunige Redaktoriau!

Gavęs Tamstos laiškelį, tuoj siunčiu kartu su šiuomi prašymą „Motinėlei". Nežinau tik, kaip pas Jus ten procedūra atliekama; gal labai oficiališkai ir todėl rusiškai? — Tuomet galėsiu savo prašymą pakeisti. Prie to, ką prašyme esu parašęs, Tamstos žinojimui pridėsiu, jog, kaip man matos, priseis man Friburge mokintis ištisus penkerius metus. Vargiai anksčiau viską atliksiu padaręs. Skaitau, kad visoms išlaidoms per metus reikalingi bus 600 rub. Jeigu „Motinėlė", kaip Tamsta vienkart man rašei, paskirtų man 350 rub., tai savo pinigų turėčiau kasmet pridėti 250 rub. Besidarbuodamas šią vasarą, turiu viltį sukrauti 500 rub., t. y. aprūpinti tik du metu, o ten užsitikiu ant Dievo: gal uždirbsiu, gal gausiu paskolinti. Rašau viską atvirai, kad Tamsta gerai žinotumei mano materialį padėjimą ir, atsto[vau]damas mano reikalus, nenuskriaustumei kitų. Prašyme paminėjau, jog tariuos atsilyginsiąs „Motinėlei". Tuo tarpu manau atsilyginti sekančiu būdu. Būdamas universitete, žinoma, pasistengsiu atlikti doktoratą, kuriam tikslui praplatinsiu ir ištobulinsiu talpinamą dabar „Draugijoj" dalį problemos „Bažny-

čia bei kultūra". Kartu dailinsiu ją lietuvių kalboj, o paskui, jei pajėgsiu ir bus man leista, išleisiu atskira knyga, kad gaunami iš jos pardavinėjimo pinigai eitų mano atsilyginimui su „Motinėle". Jei pritrūks — primokėsiu. Nežinau, gal galvoju labai nepraktiškai ir per drąsiai, bet tuo tarpu nematau geresnės ir greitesnės išeigos, o pirm visa ko nuo priedermių neatsisakau.

Pabaigti pirmąją „Bažnyčios bei kultūros" dalį taip ir nespėjau. Jau gegužės mėnesy pradėjau dirbti pas savo patroną, kurį apsiėmiau pavaduoti vasaros laike, jam išvažiavus vakacijoms; o be to, turiu ir savo darbus, buhalteriją, lekcijas ir t. t. Vienu žodžiu, jokiu būdu toliau varyti rašymą negaliu. Pasiliuosuosiu tik rugpjūčio pradžioj, o ten... bijau dabar ką nors pažadėti, gal neišpildysiu, todėl brangiam savo Kunigui sakau su Dievu iki pasimatymui.

S. Šalkauskis

Samarkandas, 6.VI.1914 m.

KUN. A. DAMBRAUSKO LAIŠKAS Nr. 8

Vilnius, 26.IX.14

Brangus „Draugijos" bendradarbi,

Tamstos laiškelį, rašytą 31.VIII.14, tegavau vos tik užvakar. „Motinėlės" nutarimas pasilieka savo galėje, todėl karui pasibaigus Tamsta pažadėtąją stipendiją galėsi gauti, žinoma, jei tik neįvyks kokios svarbios permainos, galinčios sutrukdyti „Motinėlės" veikimą.

Tamstos rašto tąsos aš „Draugijon" neįdėjau dėl to, kad buvau labai užimtas vyskupo ingresu, sustatymu aprašymo to ingreso, Visuotinu šv. Kazimiero Draugijos susirinkimu ir kitais neatidėtinais dalykais; taigi neturėjau laiko įsiskaityti į Tamstos rašinio turinį. Leisti gi jį gerai jo nesupratus nedrįsau, juo labiau kad sveiko „Bažnyčioj ir kultūroj" yra man ne viena neaiški vieta.

Vakacijos metu aš perskaičiau beveik visą Trubeckojaus veikalą „Mirovozzrenije Vl. Solovjova". Yra ten teisingų pastabų apie trūkumus Solovjovo filosofiškoje sistemoje, bet yra taipgi ir tendenciškų, vienpusiškų kritikų,

kaip šit teokratijos klausime, katalikystės apvertinime, pravoslavijos idealizavime ir kt. Teokratija, kurią Solovjovas statė kaipo krikščionijos idealą, pas Trubeckojų išeina sukarikatūruota, iškreipta, jos vieton kito visuotinosios krikščionijos idealo nepastatyta, pakalbėta tik šiek tiek apie pravoslavijos mistiškumą ir prakilnumą, bet taip neaiškiai, kad nenorom skverbiasi galvon mintis, ar pats autorius suprato, ką jis yra parašęs. Visas Trub. nuopelnas tik tame, kad jis sugrupavo Solovjovo mintis iš įvairiais laikais rašytų veikalų, parodė jo svyravimus kai kuriose pažiūrose, bet visgi, aš sakyčiau, Trub. išvadas reiktų perleisti per kritiką, sulyginti Solovjovo tekstus, o ne tikėti gerb. Solovjovo kritikui vien dėl jo profesoriškojo autorito.

Peržiūrėjęs Trubeckojaus veikalą ir žinodamas Solovjovo raštus, aš dabar tikiuosi galėsiąs geriau suprasti ir Tamstos „Bažnyčią ir kultūrą" ir teisingiau ją apvertinti. Bet kada galėsiu juos „Draugijon" įdėti, nežinau, nes laikinai ją sustabdžiau, kadangi karas visą mokslišką mūsų judėjimą sustabdė. „Draugijos" redakcijoj gyvena dabar vyriausis karo ligoninių daktaras, kitus mūsų namų kambarius užėmė taipgi daktarai, gailestingosios seserys, dalį namų žadama paversti ligonine, nors da ligonių ir sužeistųjų kol kas, rodos, nėra.

Taigi, mano visai bibliotekai likus Kaune, negaliu užsiimti jokiu rimtesniu mokslišku darbu.

Dabar laikinai apsigyvenau prie „Vienybės" redakcijos (Bogodelnyj per. 2a, kv. 7), kuri, negalėdama veikti Kaune, persikraustė Vilniun. Kaip ilgai reiks čia vargti — vienas Dievas težino. Karo dar nesimato galo, o kolei įvyks santaika, vėl da praeis turbūt nemaža laiko. Taigi ir „Motinėlės" dalykai negalės anksčiau karo pabaigos susitvarkyti kaip reikiant.

Tikrai gerbiąs Tamstą
K. A. Dambrauskas

KUN. A. DAMBRAUSKO LAIŠKAS Nr. 9

22.I.15. Vilnius, Bogodelnyj 2a, 7.

Brangus bendradarbi,

Ačiū už pasveikinimus ir laiškelį. Negaliu su Tamsta sutikti, kad Trubeckojaus kritika teokratijos būtų teisinga. Prie katastrofiškojo išrišimo Solovjovas priėjo tik tuomet, kuomet nustojo vilties historiškoje žmonijoje beatsirasiant užtektinai g e r o s v a l i o s. Ta gera valia teatsirasiant tik po visuotinos katastrofos. Bet katastrofiškas išrišimas — tai ne *pačios žmonijos* — tik Dievo antmestas išrišimas. Atmetus teokratijos idealą, išeina, kad visas historiškasis žmonijos evoliucijos procesas neturi tikslo, yra gryna beprasmė. O tuo tarpu žmogus turi tvėrimo galę, yra mažas tvėrėjas, gyvas Didžiojo Dievo Tvėrėjo paveikslas, *taigi ir turi tverti, tvarkyti žmonijos* evoliuciją sulig absoliučių teokratiškų idealų. Nes kitaip, t. y. atsisakius nuo tvarkymo žmonijos gyvenimo sulig *Logoso normų,* būtų grynas grįžimas chaosan. Atmetus teokratiją, lieka viena *zookratija.* Patys „gerieji" aristokratai — übermensch'ai [35] virsta piktesniais nei žvėrys. Pavyzdžių galima rasti daugiau nei reikia. Trubeckojus nesuprato teokratijos ar gal nenorėjo suprasti. Nesupranti jos ir Tamsta. *Tikra* teokratija nenustojo savo vertės.

Viso labo

A. D.

P. S. „Draugija" pradėjo eiti. 7—8 n-ris jau atspaustas. 9—12 renkamas. „Ateitis" taipgi pradėjo eiti. Jei iki liepos karas pasibaigtų, ar Tamsta važiuotum Fribourgan?

K. A. D.

ST. ŠALKAUSKIO LAIŠKAS Nr. 15

Brangus Kunige Prelate!

Tamstos laiškelį, rašytą 22/I š. m., gavau jau gana seniai ir vis negalėjau Tamstai atsakyti dėlei laiko trūkumo. Galop susirengiau.

Nesiginčysiu su Tamsta apie tai, kad galėjau neteisingai suprasti Solovjovo teokratijos koncepciją, ir, žinoma, turėdamas nors mažą progą, stengsiuos perkratinėti savo į tai pažiūrą. Iš Tamstos laiškelio supratau gerai, kad klausimas apie teokratijos tiesą Tamstą gerokai užgauna. Tikrai pasakius, dėlei šitojo klausimo ir aš nerimastauju, juo labiau kad negaliu su Tamsta sutikti, ant kiek šitą klausimą suprantu, būk Solovjovo išrišimas esąs teisingas ar užtektinas. Negaliu nusikratyti įspūdžio, jog Solovjovo teokratiškoji idėja sudaužė jo gyvenimo visiškumą *(cel'nost')* ir pavergė jį į neišrišamąją tragediją, nes jo sielos skaistumas lygiai turėjo protestuoti savo viduje kaip prieš tai, kad žmogus elgiasi kaip žvėris vardan žmogaus, taip ir prieš tai, kad žmogus gal elgtis taip pat vardan Dievo. Pastarajame atsitikime žmogus elgiasi dar bjauriau, o šito užtenka, kad suprasti, kaip atsargiam reik būti su teokratiškosios idėjos supratimu. Ir argi nesimptomatiškas buvo apsireiškimas, kad ne kas kitas, kaip tik Solovjovas laimino savo laike kardą, pakeltą dabarties übermenscho, kuris, vadovaudamas savo anttautei, puikiai atstovauja atitrauktąjį valstybiškumą *(otvlečennuju gosudarstvennost')*. Tamsta gali man pasakyti, jog tai yra valstybės idėjos iškraipymas dėlei apsireiškimo, kurį pavadinau atitrauktuoju valstybiškumu. Ne, tai yra specifiškas valstybės priverstinumas, kuris savo grynume įgauna žvėries išvaizdą ir kuris nebegal organiškai susidėti sintezėn su dieviškąja religijos idėja, nes religija, krikščionybė, Bažnyčia negal taikintis prie valstybės, kaipo sąlyginės vertės, ir ne taika tarp jųjų, bet kova yra normalis stovis, vedantis prie pergalėjimo katastrofoj, sulig Apokalipsio pranašavimo. Buvau jau prieš karą tokios nuomonės, o dabar, man matos, toji nuomonė dar daugiau tikėtina. Toks mano kol kas įsitikinimas, koks bus toliau, pamatysime, drįstu tik manyti, jog rasiu savyje užtektinai bešališkumo, kad gvildenti ateityje šitą klausimą maždaug objektyviai.

Kas dėl mano dabartinio judėjimo, tai turiu pasakyti, jog turiu tiek darbo, kad apie nieką asmeniškąjį (t. y. darbą) nė galvoti negaliu. Paprastai pradedu darbą 9-tą val. iš ryto ir baigiu 11-tą vakare. Todėl nežinau, kaip

ten bus su pabaiga mano rašinio. Nei šventadienių negaliu paaukoti šitam darbui. Taigi gerą viltį, jei ji dar liko, paliksiu savyje, nieko neprižadėdamas.

Tamsta klausi, ar važiuosiu užsienin, jei karas pasibaigs liepos mėnesyje. Apie tai turiu pasakyti, jog važiuoti *mokintis* yra man ne tik intelektualė, bet ir *moralė būtinybė*, nuo kurios *jokiose aplinkybėse* ir *niekuomet* neišsižadėsiu. Jei važiuosiu šį rudenį, „Motinėlės" pašalpa bus dar man reikalinga; jei karas prasitęs ilgiau, ir važiuoti dar...*

Tikėdamas į Tamstos man prielankumą, pasilieku su tikriausia pagarba visuomet atsidavęs

S. Šalkauskis

Samarkandas,
13/II — 15 m.

ST. ŠALKAUSKIO LAIŠKAS Nr. 16

Gerbiamasis Kunige Prelate!

Linksmoms Velykų šventėms besiartinant, siunčiu Tamstai, brangus Kunigėli, pasveikinimą ir linkiu visokeriopų gėrybių. Linkėdamas Tamstai asmeniškai, atsimenu mūsų nelaimingą tėvynę ir geidžiu jai pasiliuosavimo iš po karo šmėklos.

Su tikriausia pagarba
S. Šalkauskis

16/III — 15 m.

PREL. A. DAMBRAUSKO LAIŠKAS Nr. 10

Kaunas, 9.VI.19

Gerbiamasis rašytojau,

Gražią Tamstos knygą „Sur les confins de deux mondes" [36] užvakar esu gavęs. Už jos atsiuntimą ir dedikaciją teikis priimti iš manęs nuoširdžiausią ačiū. Ji man dvigubai brangi: viena, kaipo veikalas, gvaldąs labai man

* Toliau viena ar pusantros eilutės užsilikusioje laiško nuotraukoje (rašalinėje) neįskaitoma *(St. Š.)*.

įdomų klausimą, antra, kaipo pirmas viešas Tamstos pasirodymas plačioje Vakarų Europos literatūroje. Aš mat jau nuo pirmo mudviejų susinešimo laiškais pajutau Tamstoje žmogų, iš kurio daug ko galima laukti ateityje. Taigi nūn ir džiaugiuosi išvydęs mano lūkuriavimus imant pildyties.

Viso Tamstos veikalo aš kol kas nesuskubau da perskaityti. Peržiūrėjau tik antrą jo dalį (143—267 p.). Radau ten ne vieną įdomų dalyką, buvusį man lig šiol visai nežinomu, ypač apie A. Mickevičių. Jo pasakymas, jog „pour atteindre les vérités nouvelles, il faut d'abord garder les anciennes, les défendre, leur consentir des sacrifices" [37] (163 p.), be abejo, privers pagalvoti ne vieną rimtesnį skaitytoją. Man tas Mickevičiaus pasakymas gyvai primena Vl. Solovjovo obalsį *„opravdat' veru svoich otcov"* [38]. Pranašavimas gi „Dziad'ų" autoriaus apie pasaulio karą primena man tokį pat H. Wronskio pranašavimą, plačiai išdėtą jo dviem metams prieš mirsiant (1851 m.) išleistame veikalėlyje „Document historique (secret) sur la révélation des destinées providentielles des nations slaves et des destinées actuelles du monde" [39] (33—37 p.). Čia ypač įdomus nustatymas dviejų Rytuos ir Vakaruos vadovaujančių idėjų (idées dominantes). Wronskio išmanymu, Rytų idėja esanti „l'idée de l'accomplissement paraclétique du christianisme, et par conséquent l'accomplissement des destinées de l'homme sur la terre" [40], turinti privesti žmogų prie susitvėrimo sau nemirybės „par sa création propre" [41]; Vakarų gi — „l'idée de la domination exclusive de la souveraineté du peuple, et par conséquent, dans cette exclusion de tout but hyperphysique pour l'homme, la destruction satanique de l'humanité sur la terre" [42], turinti privesti žmogų prie visiško savęs sunaikinimo „par sa destruction propre" [43]. Išdėstęs toliau Rytų ir Vakarų istoriškų, filosofiškų, religinių ir politiškų principų priešingumą, Wronskis prieina išvadą, jog šis priešingumas ilgainiui turės privesti prie galutinos katastrofos pasaulinio karo pavidale. Kad šis karas bus tarp Rusijos ir Vokietijos, Wronskis tai įspėjo; neįspėjo tik kai kurių jų talkininkų ir įsigalėjimo Rusi-

joj revoliucinių Vakarų principų. Lenkų rolė šiame kare irgi maždaug atspėta.

Be šio, yra pas Wronskį ir daugiau panašių ateities pramatymų. Pav., savo veikale „Nouveaux systèmes de machines à vapeur" [44] (25 p. e. etsq.), išleistame 1834—1835 m., jis yr ne tik nurodęs, bet ir matematiškomis formulomis patvirtinęs, jog esą galimi metaliniai aerostatai (ballons métalliques). Vadinas, gr. Zeppelinas yr turėjęs Wronskio asmenyje savo pranokėją ir jo idėją yra tik patvirtinęs ir įvykdęs.

Išdėstydamas žmogaus sąmonės evoliuciją, Wronskis pirmutinis yra nurodęs ir paskutinį tos evoliucijos etapą — „conscience de potentialité" [45]. Ką čia Wronskis dar pirmoj XIX a. pusėj yr pažymėjęs, tai prieš karą Kanados psichiatras D-ras R. Bucke (ar kaip kitaip, rusai rašo Bekk) savo veikale „Kosmiškoji sąmonė" yra pilnai patvirtinęs. Aš žinojau apie tai iš be galo įdomios P. D. Uspenskio knygos „Tertium Organon. *Kliuč k zagadkam mira*" [46], SPB, 1911. Visą tos knygos skirsnį apie kosmiškąją sąmonę ketinu išvertęs įdėti vienan iš artimiausių „Draugijos" n-rių.

Tie ir kiti toli ateitin siekiantieji pramatymai ir patraukė mane prie šio žymiausio lenkų filosofo. Žinoma, yra jame ir keistų dalykų, su kuriais sunku sutikti; randas per greitų ir ne visai pamatuotų apibendrinimų, kartais net skubotai rašant padarytų negriežtumų ne tik terminų parinkime, bet ir pačiose matematiškose formulose. Pav., patikrindamas neseniai garsią jo formulą:

$$\pi = \frac{4 \cdot \infty}{\sqrt{-1}} \left[\left(1 + \sqrt{-1} \right)^{\frac{1}{\infty}} - \left(1 - \sqrt{-1} \right)^{\frac{1}{\infty}} \right],$$

kurią jis laikė galutinu ratilo kvadratūros neišgvaldomybės išrodymu, radau Wronskio padarytą klaidą, būtent koeficiente *4*, kurio vietoj tur būt tik 2. Bet panašūs lapsus linquae ar calami [47] nei kiek nemažina Wronskio vertės kaip filosofo, ne tik iškėlusio absoliučios tiesos obalsį, bet ir jos nuolat ieškojusio visose mokslo šakose per visą savo amžių. Tuo jis mane labiausia ir patraukė taip pat, kaip ir Vl. Solovjovas savo obalsiu *„cel'nago znanija"* ir savo filosofija, apimančia visą žmogų, o ne vieną tik jo

proto kertelę. Abudu juodu troško ir ieškojo absoliučios sintezės — religijos, filosofijos ir grynojo mokslo; n e k o k i t o i e š k o i n s t i n k t y v i a i r v i s a ž m o n i j a. Taigi tuodu vyru ir tetinka būti žmonijos dvasios vadai. Dėlei to aš ir pavadinau juodu ateities filosofais *par excellence*. Ir, rodos, neapsirikau. Prieš pat karą prof. Masarykas yr išleidęs du storoku tomu savo studijų apie rusų istorijos ir religijos filosofiją (Zur russischen Geschichts — und Religionsphilosophie [48]. Jena, 1913, Diederichs M, 24), o per karą išėjo Vokietijoj ir du tomu Vl. Solovjovo veikalų (tame skaičiuje ir jo „Opravdanije dobra" [49]). Po karui Vl. Solovjovas, man rodos, Vokietijoj ras daug šalininkų.

Katalikų bažnyčia, neturėdama nei vieno naujo žymesnio kataliko filosofo, tebesilaiko šv. Tomo Akviniečio. Jo filosofija pripažinta tikra, nuo integralės tiesos nenutolusia. Dalimi tai, žinoma, tiesa. Šv. Tomas nenustoja vertės ir šiandieną, taip pat kaip ir Aristotelis. Reikia tik viena neužmiršti, jog žmonijos mintis apie Tomo gvildentus problemus yra nūn užsibrėžusi daug platesnius spiralės rinkius; o ir patys problemai tapo žymiai painesni ir platesni; taigi čia Tomo dialektika dažnai pasirodo bejėgė. Tuo žvilgsniu Tomo sistema panėši į seną elementarę aritmetiką ir algebrą: jos geros ir teisingos, bet tik elementariems gyvenimo klausimams gvildenti. Gilesniems gi dangaus mechanikos apskaičiavimams tuodu mokslu jau nebedera: čia reikia aukštesnės analizės, reikia diferencialų ir integralų, reikia įvairių naujų transcendenčių funkcijų ir kitokių naujos matematikos metodų...

Kaipo pagilinusieji savo kilniomis intuicijomis mokslą apie Dievą, Wronskis ir Solovjovas ne viename dalyke yra prašokę šv. Tomą ir pasiekę sritis, Tomo laikais niekieno nepasiektas. Tuo žvilgsniu jie gali būti pavadinti ne tik filosofais, bet ir t e o s o f a i s. Aš juodu abudu ir esu taip pavadinęs savo straipsny apie teosofiją lenkų bažnytinėj enciklopedijoj ir, rodos, tuo nenusidėjau nei tiesai, nei garbės jų nesumažinau. Nes Solovjovas ir pats savo filosofiją ne sykį yr vadinęs „s v o b o d n a j a t e o s o f i j a" [50], o Wronskio veikalus kai kurie Vakarų Eu-

ropos okultistai priskaito da ir šiandien savo literatūrai.

Taigi ir Tamstos sugretinimas manęs su Vydūnu, nors iš pradžių ir atrodė man keistokas, dabar, po Tamstos išvedžiojimų, žiūrint iš aukštesnio punkto, gali dalimi būti pateisintas. Nes Vydūnas savo pasaulėžvalgą yr ėmęs iš Indijos filosofų, aš gi — iš minėtųjų dviejų slavų filosofų. Tuo būdu manoji pasaulėžvalga gali būti pavadinta krikščioniškai teosofiška, Vydūno — indiškai teosofiška.

Ką dėl „bažnyčios ir civilizacijos" problemo, tai jis, po teisybei, yra ne mano, bet Tamstos. Aš jo ex professo niekad nesu gvaldęs; jį gvaldyti esi pradėjęs Tamsta, taigi sveikas jį ir baiki. Bendrais bruožais jis jau išgvaldytas Solovjovo ir Wronskio; man to ir užtenka. Norint užsiimti juoju specialiai, pirma reiktų turėti jau išrištu kitu du problemu: 1) kas yra bažnyčia ir 2) kas yra civilizacija? Ar yr kas pilnai išrišęs civilizacijos problemą, aš nežinau. Bet bažnyčios problemas (kaip ir kitu su ja surištu klausimu, būtent bibliškai ir kristologiškasis) kol kas tebelaukia da savo išrišimo. Net ir pačioj teologijoj nėra da kol kas vienos, visų teologų priimtos bažnyčios definicijos. Ir tai nenuostabu: bažnyčia nėra koks negyvas akmuo; ji yra gyvas mistiškas Kristaus kūnas, nuolat augąs ir besiplėtojąs, einąs į plenitudinem actatis Christi[51], bet tos pilnybės toli gražu da nėr pasiekęs. Dėlei to bažnyčia da ir nėra tarus apie save paskutinio žodžio. To paskutinio žodžio reikia ieškoti, ir man būtų labai malonu, kad sveikas jį surastumei arba bent žymiai į jį prisiartintumei. Tuo linkėjimu aš ir baigiu šį ilgoką savo laišką.

Dabar gi prie šios progos norėčiau atlikti ir keletą praktiškų reikalų.

1) Ar negalėtumei Tamsta atsiųsti šv. Kazimiero Knygynui kokį 20 egz. savo veikalo, nurodydams jo kainą ir nuleidžiamus nuošimčius; man rodos, rastųs ir Kaune, kas jį pirktų. Būtų gera gavus ir daugiau francūziškos literatūros apie Lietuvą. P. Gabrys buvo žadėjęs tai mums parūpinti, bet kol kas savo žadėjimo nėr išpildęs.

2) Ar negalėtumei atsiųsti vieną kitą katalogą naujų per karą išėjusių francūziškų veikalų (teologiškų, filoso-

fiškų, matematiškų, politiškų etc.). Mes jau penki metai, kaip esam atskirti nuo Vakarų Europos; tegavom tik vokiškų leidinių; bet būtų metas išgirsti ir alteram partem [52].

3) Prašau mano vardu padėkoti kun. Tamošaičiui už maloniai man atsiųstu du numeriu „Gazette * de Genève" su straipsniu apie lenkus ir jų santykius su mumis.

4) Meldžiu pasiųsti p-nui Edmond Privat mano čion pridėtąją atvirutę, kurioj aš turiu jam padėkos žodį už jo užtarimą spaudoj mūsų teisių. Tai, rodos, bus ir viskas. Aš nežinau jo adreso.

O dabar, sakydamas ačiū, dar kartą pasilieku

Karštas Tamstos gerbėjas Pr.

A. Dambrauskas

ST. ŠALKAUSKIO LAIŠKAS Nr. 17

Tikrai gerbiamas Kunige Prelate,

Šiandien gavau per Paryžių malonų ir įdomų Tamstos laišką, rašytą 9 p. m. d., į kurį norėčiau tuoj bent dėkingumu atsakyti. Dar anksčiau esu gavęs dvi Tamstos brošiūri, už kuriedvi sakau Tamstai irgi nuoširdų ačiū.

Kaip Tamsta matai, rašau iš Züricho, kame vienoj iš čionykščių klinikų taisau savo sveikatą. Dėl nelemto jos stovio nustojau darbo žvilgsniu beveik ištisų paskutinių metų ir tik patekęs tris savaites atgal į gero specialisto rankas ėmiau galop taisytis. Pasirodė, jog prie nostalgijos, kuri mane nuolat graužia, prisidėjo dar vidurių ligos, kurių per ištisus metus gydytojai negalėjo pažinti. Bet dabar atgaunu vėl savo darbgalę ir net šio mėnesio pabaigoj tariuos stosiąs prie kvotimų, kurie man tebeliko daktaro laipsniui įgyti. Maždaug už mėnesio tikiuos net būti Kaune, kame galėsiu pagaliaus pareikšti Tamstai asmeniškai savo pagarbą. Tuomet, manau, turėsiu progos

* Prel. A. Dambrauskas tikriausiai turi čia galvoje „Journal de Génève", kur jo redaktorius William Martin yra rašęs karo metu ir karui pasibaigus labai gerų politinių straipsnių apie Lietuvą *(St. Š.)*.

gyvu žodžiu atsilyginti už Tamstos laišką, kuriame randu tiek įdomių dalykų.

Skaitydamas tai, ką Tamsta esi rašęs ir rašai apie Wronskį, įgaunu kaskart vis didesnį norą arčiaus jį pažinti, bet iki šiolei negalėjau dar rasti tam tinkamo laiko. Užtat turėjau progos kritiškai pereiti iš naujo Solovjovo filosofiją ir padaryti griežtą savo pasaulėžvalgos reviziją. Pasirinkau mat savo disertacijai šitokią tezę: „L'âme du monde dans la philosophie de Vladimir Soloviev". Šitam darbe teko aprėpti, bent aplamai, visą Solovjovo filosofiją atsižvelgiant į vienijančią jos pirmapradę, kuria ir buvo pasaulio siela, dažnai Solovjovo sugretinama su Sofija, Dievo Išmintimi. Rinkdamos paminėtą tezę, sąmoningai užsidėjau uždavinį ištirti rytininką Solovjovą vakarininko šv. Tomo filosofijos šviesoje (matyt, ir manyje neiškentė neprabilęs lietuvis kultūrininkas!). Turėjau net drąsos manyti, jog man pasiseks šį tą naujo prirodyti Fribourgo scholastikams ginant Solovjovo pasaulio dvasios koncepciją. Šitam tikslui pasiekti stengiaus nuodugniai ištirti mintimi jo teoriją ir ją išdėstyti, ir sugrupuoti argumentus taip, kad ji pasirodytų labiausiai įtikrinanti. Man esant jau prie galo savo darbo, teko skaudžiai patirti, kad mano rūmai iš vidaus patys nebesilaiko. Kaip tik buvau tuomet priėjęs paskutinio kritikos skirsnio. Nusitvėręs šv. Tomo pagalbos, pabandžiau visą dalyką išaiškinti ir čia tik supratau tiesiog begalinę Akviniečio logikos jėgą: nuo šito laiko esu linkęs laikyti tomiškąją filosofiją didžiausiu žmogaus proto stebuklu. Ir štai, pats anksčiau nesitikėjęs, turėjau išrišti pasaulio sielos koncepciją negatyviu būdu.

Ar tai reiškia, kad nepripažinau Solovjovui jam nuosavos reikšmės? Visai ne,— tik supratau geriaus negu kitados reikalą įvesti Solovjovo filosofiją su tam tikromis pataisomis į platesnę ir gilesnę sintezę, panašiai kaip Tamsta patari aiškinti tamsias jos vietas Wronskio doktrinomis, ir atbulai. Solovjovui esu daug kuo kaltas: jo jau niekuomet negalėsiu išbraukti nei iš savo psichologijos, nei iš protinės savo sintezės. Bet ypač todėl svarbu man buvo kritiškai nusistatyti atžvilgiu į jįjį. Galutina mano tyrinėjimo išvada išpuolė šitokia. Solovjovas padarė ne-

lemtąją klaidą nepanorėjęs tinkamai pasiskaityti su viduramžio filosofija, kuri šv. Tomo asmenyje pasiekė nežinomos dar prieš jį filosofiškosios abstrakcijos galybės. Jis pasiryžo suvesti sintezėn senobinę Rytų filosofiją ir naująją Vakarų filosofiją, pasiremdamas vien savo genijaus jėga. Išdava pasirodė tiesiog stebėtina, bet dar netobula, bent ne tiek tobula, kiek ji galėtų būti, jei asmeniškoji Solovjovo pastanga sutartų su kolektyviu „Mokyklos" darbu. Ką padarė Aristotelis, jei nesuvedė sintezėn senobinę filosofiją? Ką padarė šv. Tomas, jei nesuvedė viduramžio filosofiją sintezėn, pasiremdamas jau atliktu Aristotelio darbu? Kuomet dabar kyla klausimas apie platesnę ir gilesnę naujųjų amžių sintezę, ar nebus teisingiausiu dalyku skaityti šv. Tomo filosofiją išeinamuoju punktu ir vertingiausiu pagrindu? Kodėl gi Solovjovas to nepadarė, nors ir buvo šiek tiek apsipažinęs ne tik su šv. Tomu, bet ir su visa viduramžio filosofija? Būta čia neabejojant tautinių ir historinių priežasčių, bet bene svarbiausioji priežastis — tai jo, kaipo rytininko filosofo, temperamentas. Solovjovas pasižymėjo stačiai gaivalingu sintezės nujautimu. Nėra, rodos, nei vieno tikrai aktualio klausimo, kame jis nebūtų priėjęs intuityviu būdu prie teisingo išrišimo, o tuo tarpu maža teatsiras klausimų, kurių jis būtų suteikęs sintetiškąjį suvokimą. Sintezės nujautimas ir sintezės suvokimas esti du priešingu *privalumu*, kuriuodu tačiau viens antro neišskiria, nors ir labai retai supuola vienam asmeny. Pavyzdžiui, Platonas ir šv. Augustinas daugiau pasižymėjo sintezės nujautimu. *Atpenč, Aristotelio ir šv. Tomo gaivalas* — tai sintezės suvokimas. Psichologiškai ir historiškai sintezės nujautimas yra ankstybesnis už jos suvokimą, nes jis yra naujų išdavų keltuvas, tuo tarpu kuomet sintezės protintojai dažnai pasitenkina sistematišku žinijos sutvarkymu. Todėl pirmos rūšies mąstytojai atrodo daugiaus tvėrėjais, gi antrieji — daugiaus minties organizatoriais. Tikrumoje ir šitie pastarieji ne mažiaus tveria, nes jie sutveria pavienioms žinioms savąją visumos formą. Bet tai ne tiek puola į akis. Ir štai Solovjovas, kaipo filosofas poetas, priklauso pirmajai mąstytojų rūšiai. Tuom galima aiškinti jo dvasios giminumą su Platonu ir šv. Augustinu, prie

kurių dviejų jis buvo daugiau linkęs savo simpatija negu prie Aristotelio ir šv. Tomo. Visi temperamento privalumai jį riša su aniedviem, bet kaip tik todėl galima jį laikyti vienu iš žymiausių naujos brėkštančios dar sintezės pranokėju.

Tokia maždaug galutina mano tyrinėjimo išvada apie Solovjovą. Tikiuosi, kad iš pagrindo mažai mudu, Kunige Prelate, tesiskirsiva šitame dalyke, nes ir aš visuomet pasilieku dideliu Solovjovo gerbėju. Bet tai, už ką dabar ypatingai jį branginu, yra toji jo pasaulėžvalgos ypatybė, kurią galima būtų suglausti šitokiam aforizme: *pulchrum et ens convertuntur* [53]. Scholastika, kuri statė pirmojoje šito išsireiškimo vietoje *unum, verum, bonum* [54], pristigo šito Solovjovo supratimo, ir pasiryžęs esu net išrodinėti, kad su tuo žymiai buvo surištas tasai jo parpuolimas, kurį pagamino renaissance'as, kaipo iš dalies teisėta prieš ją reakcija. Šiuo žvilgsniu Solovjovas papildo scholastiką ir duodamas aukščiausią iki šiolei estetiškosios pasaulėžvalgos teoriją, teikia jautulingam gyvenimui naujas perspektyvas, kurios siekia tiesiog visuotinąjį pasaulio persikeitimą.

Bet, rodos, mano filosofavimams nebus galo. Reik suvaldyti savo plunksną. Daug ką dar norėčiau parašyti besidalindamas tuom, ką teko per paskutinius ketverius metus perjausti, sugalvoti. Bet, matyti, reikės atidėti tai iki asmeniškam pasimatymui. Pridursiu dar tik apie tautinės mūsų filosofijos rolę. Pigu suprasti, kad šitai filosofijai skiriu tą pakraipą, kurios dvasišku tėvu esu Tamstą pripažinęs. Derindami sutartinėje Rytus ir Vakarus, mes esame pašaukti lygiai vienyti savo filosofijoje kaip sintezės nujautimą, kuris daugiau atsako rytiečių dvasiai, taip ir sintezės suvokimą, kuris daugiau yra privalus vakariečių temperamentui. Patylomis mes net svajojame čia apie įsteigimą Lietuvoje filosofijos instituto, kuris suvienyta dvasia ir bendromis pajėgomis vykintų naują tautinę ir kartu visuotinąją žinijos sintezę. Ten tikiuos ir aš rasti sau tinkamą vietą ir pasidarbuoti, kiek neš jėgos ir leis tautinio mūsų gyvenimo aplinkybės.

Savo disertacijos tuo tarpu negaliu dar atspausdinti, nes šiuo metu sunku yra surasti reikalingų lėšų grynai

filosofiškiems dalykams. O pinigų reiktų nemaža, nes už 500 egzempliorių nuo manęs pareikalauta 2000 fr. Knyga būtų to paties maždaug didumo, kaip ir mano bandymas dėl tautinės mūsų kultūros.

Galop praktiški dalykai:

1. Mano knygos leidėją, t. y. Spaudos biurą Berne, prašysiu nusiųsti šv. Kazimiero dr-jai 20 egz., skaitant vien leidimo kainą, būtent maždaug 5 fr. 50 c. su persiuntimu. Pardavimo kainą Dr-ja galės padėti sulig savo nuožiūros. 2. Katalogų pasistengsiu parūpinti pirmai progai pasitaikius. Šauksiuos irgi kun. Tamošaičio pagelbos, kuriam Tamstos ačiū vienlaik perteikiu. 3. Tamstos laiškelį, rašytą Ed. Privatui, įteiksiu jam sugrįžus iš Lenkijos. Apie jo rolę Varšuvoj dedu čion iškarpą su pranešimu. Jei bus Tamstai dar kas reikalinga, meldžiu man rašyti į *Fribourg (Suisse), Av. du Midi, 11.* Laišką gausiu į 10 dienų ir prieš išvažiuojant į Lietuvą viską pasistengsiu atlikti. O dabar teikis, Kunige Prelate, priimti aukštos pagarbos išreiškimą.

St. Šalkauskis

9.VII.19, Zürich

ST. ŠALKAUSKIO LAIŠKAS Nr. 18

Tikrai Gerbiamas Kunige Prelate,

Pasimatęs su Tamsta, greitu laiku išvažiavau iš Kauno ir, nors turėjau kliūčių Berlyne, štai esu vėl Šveicarijoj.— Norėjau Tamstai parūpinti iš Belgijos Nyso „*La notion d'espace*" [55], bet man atsakyta, kad tasai veikalas išparduotas ir vėl spausdinamas. Kuomet pasirodys iš spaudos, nusiųsiu jį Tamstai.— Mano sveikata nuolat taisosi: turiu tad vilties greit užbaigti savo mokslą Šveicarijoje. Norėčiau tik dar kiek čia apsidairyti dėl universiteto ir vidurinių mokyklų sutvarkymo. Reik juk ko nors ir praktiškesnio pramokti. Šiaip jau čia nieko ypatingo. Teikis, Gerbiamas Kunige Prelate, priimti aukštos pagarbos išreiškimą.

St. Šalkauskis

10.X.19, Lausanne, Av de la Harpe, 1

PREL. A. DAMBRAUSKO LAIŠKAS Nr. 11

20.X.19, Kaune

Gerbiamasai Tamsta,

Ačiū už pažadėtą Nyso knygos atsiuntimą, man dar maloniau bus gauti naują ir, be abejo, pertaisytą laidą.

Aš sumaniau įsteigti prie „Motinėlės" atskirą fondą lietuvių studentų disertacijoms leisti. Jei Valdyba sutiks, netrukus paskelbsiu apie tai laikraščiuose. Geistini patarimai, kaip tai praktiškiau įvykdyti, kad leidžiamosios disertacijos taptų išpirktos ir negulėtų pas leidėją. Pagalvokit apie tai.

Su tikra pagarba
Pr. A. Dambrauskas

ST. ŠALKAUSKIO LAIŠKAS Nr. 19

Gerbiamasis Kunige Prelate,

Tamstos sumanymas apie fondą lietuvių studentų disertacijoms leisti priimtas čia studentų tarpe su dideliu pagyrimu. Gi dėl praktiško klausimo, kaip leidinius praplatinus ir išpirkdinus, tuo tarpu mes patys mažai čia nusimanome. Neilgai trukus, jei mano finansai leis, manau spausdinti savo disertaciją, kaip Tamsta man patarei,— Vokietijoje. Prisieis, žinoma, apsipažinti su technikos puse, kaip atžvilgiu į knygos spausdinimą, taip irgi į jos platinimą. Tuomet irgi galėsiu pasidalinti ir su Tamsta savo prityrimu.

Iki šiolei nežinome, ar Tamstos sumanymas tapo įvykintas, nes negauname čia nei vieno „Draugijos" numerio. Būdamas Kaune, visai pamiršau ją išsirašyti; dabar nėra kaip persiųsti pinigų; taigi prašyčiau Tamstos padaryti tam tikrą įsakymą siuntinėti man „Draugiją", ogi aš pasižadu atsilyginti pirmai progai pasitaikius. Už tokį Tamstos trukdymą savo reikalu labai atsiprašau. Neseniai turėjau progos pasiteirauti dėl katalogų išėjusių karo metu prancūzų kalboje knygų. Čia, Lozanoje, man pasakyta, kad tokių nesama. Jei pasisektų kada gauti ko nors panašaus, nepamiršiu Tamstai pasiųsti. Nyso knyga dar

nėra pasirodžiusi.— Jei Sertillanges Tamstai reikalingas, prašau parašyti.

Iš paskutinių žinių sprendžiame, jog padėjimas Lietuvoje pagerėjo. Bene bus jau pagaliau pabaigta su šitais vokiečiais. Užtat lietuvių akcija užsieny žymiai sumenkėjo, pirma, besiskirstant taikos delegacijai, antra, besimažinant užsienio pasiuntinybių biudžetams. Bet, iš kitos pusės, užsienio akcija nebeturi jau tiek reikšmės, kaip anksčiaus.

Lietuvių jaunuomenės būrelis Fribourge vis didėja, ypač pasaulinių moksleivių skaičius. O tai labai svarbu atsižvelgiant į krikščioniškąją ateities akciją.— Tiek tuo tarpu...

Teikis, Gerbiamasis Kunige Prelate, priimti tikros pagarbos išreiškimą.

St. Šalkauskis

30 lapkričio d. 1919
Fribourg (Suisse),
poste restante. Tai nuolatinis mano antrašas

PREL. A. DAMBRAUSKO LAIŠKAS Nr. 12

15.XII.19, Kaune

Gerbiamasai Tamsta,

„Draugiją" paliepiau Tamstai išsiųsti. Dėl disertacijos spausdinimo aš patarčiau kreiptis į stud. C. A. Ozelį (Berlin, Charlottenburg Kaiserdamm 11); jis sakosi radęs gan pigią spaustuvę, kuri apsiimanti lietuviškas knygas spausdinti. Ji galėtų ir francūzišką veikalą atspausti. O dar geriau būtų pasiteiravus keliose vietose, tuomet būtų galima išsirinkti, kur pigiau.

Ačiū už rūpestį apie katalogus. Dabar aš jų nelabai būsiu ir reikalingas, nes vagims visus mano pinigus (apie 2000 r.) pagrobus nebegalėsiu nei knygų pirkties.

Iš naujo „Revue Néo-Scolastique" n-rio sužinojau Nysą išleidus 3-ą savo Kosmologijos laidą 2-se tomuose, tik jo kaina 18 fr. mums brangoka, nes apsieitų apie 50 auksinų, jei ne daugiau. Raginsiu J. E. Vyskupą, te ją išsirašo.

Minėtame n-ry „R. N. Scol." radau svarbų redakcijos prisipažinimą: „Ayons la persuasion que nous ne sommes pas seuls en possession de la vérité, et que la vérité que nous possedons n'est pas la vérité entière" [56]. Aš į scholastiką nuo pat jaunystės taip žiūrėjau ir todėl nelaikiau jos absoliučios tiesos išreiškėja. Taigi patarčiau ir Tamstai dar kartą atidžiai peržiūrėti tuos scholastikų teigimus, kurie Tamstą yr privedę prie atmetimo solovjoviškės „pasaulio sielos". Solovjovui ji buvo ne vien teoriška tiesa, bet ir realis faktas. 1895 metais važiuodamas sykį nuo Imatros Suomijos giria žiemos metu, mėnesienos šviesoje Solovjovo draugas Velička, sužavėtas gamtos grožiu, paklausė Solovjovo: *„Videl li ty Boga?"* [57]. Į tai Solovjovas atsakė: „Vižiu boginiu, mirovuju dušu, toskujuščuju po edinom Boge" [58]. Prieš tokį asmenišką pergyvenimą niekai yra visi scholastiški argumentai, žiūrint subjektyviu žvilgsniu. Scholastika, bent jos didž. atstovas Tomas Akv., be abejo, Solovjovui buvo žinomi. Taigi, man rodos, ir Tamstai su scholastikais reikėtų būti atsargesniam, juoba kad ir jie patys, kaipo tikri tiesos mylėtojai, nedrįsta sakytis esą atsiekę pilną, absoliučią tiesą.

Apie naują mano sumanytą fondą aš paskelbsiu 1-am 1920 m. „Draugijos" n-je. Paduosiu „Motinėlės" posėdžio protokolo ištrauką su savo komentoriu. Pasisekimas pareis, žinoma, nuo to, ar mūsų ateitininkai panorės karščiau paagituoti dėl to fondo ir parinkti jam aukų. Aš daugiausia pasitikiu, kad mūsų jaunoji kunigija mielai palaikys tą sumanymą.

Esant didesniam besimokančios jaunuomenės būriui, susispietusiam Fribourge, ar nevertėtų pasiimti kokio žymesnio k o l e k t y v a u s darbo. Užsieniuose bendromis spėkomis neretai įvykdomi dideliausi dalykai.

Labų dienų Tamstai ir kitiems g e r o s v a l i o s studiozams lietuviams; duok Dieve visiems sulaukti ateinančiais metais geresnių laikų mūsų tėvynei ir visam pasauliui.

Su tikra pagarba
Pr. A. Dambrauskas

ST. ŠALKAUSKIO LAIŠKAS Nr. 20

Didžiai Gerbiamas Kunige Prelate!

Tamstos laišką, rašytą 15 gruodžio d., gavau kaip tik prieš Naujus metus. Nuoširdžiai ačiū už atmintį ir gerus linkėjimus kaip man, taip ir mano draugams. Kiek čia yra lietuvių jaunimo, gali Tamsta spręsti iš to, kad prie lietuviškai sutaisytų Kūčių buvom atsisėdę 22-se. Žinoma, esant didesniam žmonių būriui, geras sutarimas pasidaro vis sunkesniu; nežiūrint į tai, kaip tik per Kalėdas iškelta projektas imtis kokio kolektyvinio darbo, pvz., bendromis jėgomis išversti iš svetimų kalbų keletą veikalų, atitinkančių laikui. Pasikalbėta ir nutarta apsvarstyti šitą dalyką rimtai pirmam po Naujų metų „Lituanijos" susirinkime. Kas dėl savęs, tai prisipažįsiu, kad kolektyviai darbai man nesiseka, ir todėl nelabai jais pasitikiu dabarties, kuomet visuomeniškumo instinktas taip dar mažai yra pas mus išsivystęs. Man bent sekasi geriau dirbti vienam. Štai ir dabar apmąstau veikalą, kurį noréčiau parašyti iki rudeniui. Jaučiu reikalą, o kartu ir vidaus linkmę parašyti šis tas apie „filosofiškuosius tikslaus auklėjimo pradmenis", kad tuo pačiu suteikti tam tikrą stumsnį mūsų tautos ugdinimui. Toks bent yra mano pasiryžimas; ar gyvenimo aplinkybės leis sumanymą įvykdyti, tai jau kitas dalykas.

„Draugiją" už 1919 metus gavau kartu su Tamstos laišku. Labai ačiū. Paskutini dvi knygi mūsų dar visai nematyti. Disertacijų spausdinimo klausimą ir mes pasvarstysime viešai pasirodžius „Draugijoje" Tamstos sumanymui.— Siunčiu Tamstai kartu trečiąją Nyso „Kosmologijos" laidą, kurią buvau pirkęs sau ir nesu dar supjaustęs. Tuo tarpu galiu be jos apsieiti. Jei kartais Tamsta panorėtumei ją sau užlaikyti, tai prašau man pranešti, kad galėčiau išsirašyti kitą egzempliorių, kol tebesu dar Šveicarijoje. Kadangi turiu užsimokėti už „Draugijos" 1919 ir 1920 metus, tai Tamsta galėtumei skaityti Nyso „Kosmologiją" vien kaipo mano atsilyginimą.

Katalogų išleistų per karą prancūzų kalboje knygų Lozanoje nepasisekė išgauti. Tik vakar esu išgirdęs nuo

vieno bibliofilo, kad kažkas ir kažkur yra pradėjęs leisti tam tikrą bibliografiją su trumpais įvertinimais. Visgi būtų įdomu sužinoti apie šitą dalyką ir beturint tuščią kasą. Deja, apie nemalonų atsitikimą su Tamsta dėl pinigų esu skaitęs laikraščiuose. Tą pat pergyveno neseniai mano tėvas Šiauliuose, bet tik nelabieji vokiečiai buvo ten užpuolikais. Gerai, kad dar gyvastį paliko.

Galop turiu noro ir apie scholastiką šį tą parašyti. Ir aš nežiūriu į scholastiką kaipo į paskutinį tiesos žodį, nors dabar atvirai rašausi esąs jos adeptų eilėse. Jei Aristotelis, arba tikriaus aristotelizmas, sutvėrė senobinės filosofijos sintezę, tai tomizmas padarė tai atžvilgiu į viduramžio filosofiją. Dabar mes turime ieškoti platesnės ir gilesnės filosofiškosios sintezės, kuri apimtų ir naujųjų amžių filosofiją; bet kaip viduramžis ne tik nepaniekino, bet dar pasirėmė senovės laimėjimais, taip lygiai ir mes ne tik neprivalome paniekinti tai, kas buvo padaryta viduramžy, bet kaip tik juom pasiremti, kad nužengti pirmyn. Nėra prasmės daryti iš naujo tą darbą, kurį yra atlikę pereiti amžiai; nėra net galima sulig savo nuožiūros išplėšti iš jų netinkamų sau tarpsnių. Solovjovas buvo sumanęs suvesti sintezėn senąją Rytų ir naująją Vakarų filosofijas be tinkamo įvertinimo viduramžio scholastikos, ir už tai galop jis liko skaudžiai nubaustas. Sutinku, kad viduramžio filosofiją jis buvo pažinęs, bet tik šiek tiek. Ir mums čia nėra sunku įsitikinti, kad buvo tai silpna jo pusė. Kad geriaus paaiškinti savo mintį, drįstu cituoti tuos žodžius, kuriais baigiu savo tezę. Nous croyons conduit la critique de la doctrine de Soloviev dans l'esprit de la philosophie thomiste et avoir ainsi relevé, dans un cas particulier, le défi qu'a porté l'ignorance de la pensée scolastique à cette dernière, ignorance qui a entraîné tant de conséquences funestes dans la pensée moderne. Nous emportons de ce travail la ferme conviction que, si une nouvelle synthèse philosophique plus large et plus profonde est possible de nos jours, elle doit prendre pour base et point de départ la synthèse qui a été accomplie au moyen-âge dans l'oeuvre thomiste. Soloviev ne l'a pas fait et par là même a manqué son but. Reconnaître les

défauts de son système, c'est rendre à la philosophie de saint Thomas d'Aquin l'hommage qu'elle mérite [59].

Štai mano paskutinė išvada. Žinoma, nelaikau savo nuomonės neklaidinga, kaip ir anuomet Turkestane, kuomet buvau Tamstai rašęs besirengiąs daryti savo pasaulėžvalgos reviziją. Nuo revizijos ir dabar neatsisakau, nes manau ją tęsti per visą savo gyvenimą, atsimindamas gerai šv. Tomo pasakymą, kad tiesos argumentus filosofas priima „non propter auctoritatem dicentium, sed propter rationem dictorum" [60].— Tamsta aprašai vieną iš Solovjovo pergyvenimų, paliečiančių pasaulio sielos problemą, ir sakai: „Prieš tokį asmenišką pergyvenimą niekai yra visi scholastiški argumentai, *žiūrint subjektyviu žvilgsniu*" (mano pabraukta); visiškai sutinku, jei ir Tamsta supranti pabrauktuosius žodžius ta prasme, kad sąmonės įvykiai, kaipo faktai, yra neabejotini. Bet šitų įvykių aiškinimas yra visai kitas dalykas, ir čia argumentai, jei tik jie logiški, daug nusveria. Po to, kaip esu ištyręs dalyką specialiai, nes jam pašvenčiau savo tęzę, priėjau jau ne prie nuomonės, bet prie sąmoningo įsitikrinimo, kad Solovjovas davė klaidingą interpretaciją savo pergyvenimams. Žinoma, galėjau suklysti, ypač kad faktinai nusprendė dalyką ne „philosophia perennis" [61] kaipo tokia, bet mano labai dar netobulas protavimas.

Savo profesoriui de Munnynckui, kuris gvaldo *ex professo* kaip psichologiją apskritai, taip ir „religijinių apraiškų psichologiją" atskirai, pateikiau iš Solovjovo „Tri svidanja" [62] vertimą svarbiausių vietų ir ypatingai atkreipiau jo domę į antrąjį „svidanje", kuris, tikrai sakant, prasideda šitais žodžiais: „I dolgo ja ležal v dremote žutkoj" [63]. Prie vertimo pridėjau reikalingus paaiškinimus ir net sugretinau Solovjovo pergyvenimą su Dostojevskio aprašymu apie Aliošos pergyvenimą, laike kurio jo siela „soprikasalas' miram inym" [64]. Sako juk, kad Alioša Karamazovas rašytas sulig Solovjovo tipo. Prof. de Munnynckas apsidžiaugė „atidengimu", kaip jis tarė, nes nesitikėjo, kad rusų literatūroje galima rasti ko nors panašaus. Mano rašinį [65] jis pats paskaitė per seminarą, o be to, pasižadėjo po trumpų paaiškinimų gvildenti dalyką plačiaus per savo pamokas, priėjęs prie misticizmo klau-

simo. Bet jo interpretacija, psichologiškoji pirm visa ko, griežtai skiriasi nuo Solovjovo interpretacijos. Laukiu dabar, kad jis pagvildentų dalyką per savo pamokas apie religijinių apraiškų psichologiją. Tai, žinoma, autoriteto argumentas ir kaipo toks, sulig šv. Tomo, filosofijos dalykuose — silpniausias, bet viskas tai gal turėti, norėčiau manyti, informacijos reikšmę.

Baigdamas prašau Tamstos, Gerbiamas Kunige Prelate, priimti aukštos pagarbos išreiškimą.

St. Šalkauskis

2 sausio d., 1920 m., Av. du Midi, II,
Fribourg (Suisse)

PREL. A. DAMBRAUSKO LAIŠKAS Nr. 13

Kaunas, 24.I.20

Gerbiamasai Tamsta,

Nyso kosmologiją ir Tamstos laiškelį gavau. Už abu nuoširdžiai dėkoju. Kosmologiją yra, rodos, išsirašęs J. E. Vyskupas, taigi iš jo aš tikiuosi gauti. Tuo gi tarpu, jei Tamsta nieko prieš tai neturi, naudosiuos Tamstos egzemplioriu. Naujoj to veikalo laidoj yra daug ko naujo, ypač pirmoj dalyj. Bet pačių naujausių ir, mano išmanymu, pačių svarbiausių dalykų — kosmologiškos A. Einsteino teorijos, paremtos reliatyvybės principu,— pas Nysą visai nėra. Tuo tarpu Einsteinas pažiūron į pasaulį yr įnešęs kur kas daugiau permainų neg savo laiku Kopernikas. Vokietijoj apie šį klausimą esama plačios literatūros. Iš jos kokį 10 brošiūrų turiu įsigijęs ir aš, o Nysas stebėtinu būdu tą dalyką ignoruoja. Savo monografijoj apie laiką jis tepaminėjo tą naują teoriją vien prieraše, o savo Kosmologijoj netarė apie tai nei žodelio. Pažiūrėsim, ką jis pasakys savo naujausioj monografijoj apie erdvę. Erdvės teoriją ypač yr radikaliai sureformavęs Einsteinas. Nepasakyti savo kurse apie tą taip svarbią reliatyvybės teoriją nei žodelio yra tai neišpildyti profesoriaus priedermių ir neduoti studentams to, ko jie iš profesoriaus tur teisę reikalauti. Juoba to reikalauti galima

iš Nyso, kurs pasiryžo informuoti savo skaitytojus apie visas naujausias kosmologiškas teorijas.

Scholastiška materijos teorija, kaip ji išdėta pas Nysą, manęs nepatenkina. Jo materijos aiškinimas yra grynai verbalis; realė materija pakeičiama sąvokomis, jokio susidūrimo su dabartinėmis fiziškomis materijos teorijomis neturinčiomis. Nysas yr ištikimas Tomui, bet ar ištikimas tiesai, labai abejotina. Tai jaučia daug kas, ne aš vienas. Yra net katalikiškos filosofijos vadovėlių, kur tai aiškiai pabrėžiama. Paskaityk Tamsta, pav., kad ir Pécsi Cursus brevis philosophiae, ypač II-ą naujai išėjusį tomą Cosmologia, Psychologia (Esztergom Hungaria, 1916), ten jau aiškiai statoma naujos tezės, būtent:

Thesis VII. Materia prima quoad naturam verosimiliter convenit cum materia imponderabili seu aetherea.

Thesis VIII. Forma substantialis elementorum est vis substantialis quaedam, cui figura quaedam characteristica atomi accedit [66].

Vadinas, norima surasti šioks toks kontaktas tarp šios gadynės fizikos ir filosofijos, seniems grynai verbaliams scholastiškiems terminams priduoti šiokią tokią realę prasmę.

Tą pačią pastangą aš randu ir kito gilaus scholastiko, bet draug ir garsaus fiziko Monsignioro Cerebotani (sk. jo veikalėlius „Mein individuelles Dasein, Das Problem der Materie" [67], 2 dalys, Münchene, 1915—1916). Čia bent matai gyvą XX a. žmogų, norintį į senus scholastikos indus įpilti naują turinį. Pas Nysą nieko panašaus. Tai ramus kompiliatorius, jokios naujos minties į savo storus veikalus neįnešantis.

Tomizmą, kaip Tamsta gal atsimeni, aš esu prilyginęs algebrai, aristotelizmą aritmetikai, abudu juodu yra reikalingu aukštesnei sintezei — būsimai filosofijai, taip kaip aukštesnei matematiškai analizei yr reikalingos aritmetika ir algebra. Be šių pastarųjų nei diferencialis, nei integralis apskaičiavimas nėra galimas; bet nei vienas, nei kitas nėra nei aritmetika, nei algebra. Taigi ir nauja krikščioniška filosofija, jei ji atsiras, negalės būti nei aristotelizmu, nei tomizmu, bet nauju aukštesniu žmonijos minties

vaisium, kuriame ras savo vietą ir aristotelizmas su tomizmu, kaipo žemesnieji parengiamieji etapai.

Kad aiškinimas corpora per corpuscula[68] nepatenkinąs mokslo reikalavimų — tai tiesa, bet šiandien toks aiškinimas daros kaskart retesnis, ir jis netrukus visai pranyks. Seni atomai baigia savo amžių dabartinėj fizikoj; jų vietą užima elektronai, magnetofonai, kurių materialybė daros kaskart problematiškesnė. Tie elektronai su magnetofonais pagamino ir naują mechaniką, daug kuo besiskiriančią nuo senos galilėjinės ir newtoninės. Pas Nysą nieko neradau ir apie tą svarbią permainą.

Taigi jei Tamsta panorėsi kada tarti rimtą žodį kosmologijos dalykuose, turėsi žymiai papildyti savo scholastiškąjį žinių bagažą naujesniais mokslo daviniais.

Tamsta drąsiai smerki Solovjovą už tai, kad jis scholastikos gerai nežinojo. Ar tai yra faktas, aš nelabai tedrįsčiau galvą už tai guldyti. Man net neaišku, ko būtinai, kokių scholastikos neišgriaunamų aksiomų yr nežinojęs tas rusų filosofas. Kiek aš supratau Tamstos laiškelį, tai, rodos, Solovjovas kaltinamas labiausiai dėl nežinojimo scholastiškos kosmologijos, teorijos de materia et forma[69]. Bet apie kosmologiją Solovjovas ex professo beveik nieko nėr rašęs. Taigi ir parodyti savo scholastikos žinojimą ar nežinojimą nelabai kur ir turėjo progos. Galop žmogus, kurs yr skaitęs net Hrabaną Maurą ir kitus senesnius viduramžio rašytojus, sunku tikėti, kad jis nebūt skaitęs Tomo Akviniečio.

Bet prileiskim, kad jis, kaip Tamsta sakai, ir būt nežinojęs tomizmo — ir per tai suklydęs. Šiame atvejyje Solovjovas būtų kaltas. Tamsta, išrodęs tą jo kaltybę, turėtumei iš to garbės. Bet ta garbė kaip tik ir yra perspėjimu, kad ir Tamsta pats draug su savo mokytojais scholastikais neužsipelnytumei tokio pat pasmerkimo, kurį esi metęs į Solovjovą. Nes jei S. kaltas, kad nežinojo Tomo, tai Tamsta būsi dar labiau kaltas nepasirūpinęs susipažinti su reliatyvybės teorija ir jąja paremta nauja mechanika, kuri fiziškų fenomenų (šviesos, elektros, magnetizmo...) aiškinime užima žymią vietą ir vaidina labai svarbią rolę.

Iš kur yr ėmęs Solovjovas savo „pasaulio sielą", aš gerai nežinau, nes jis savo veikaluose retai kur tenurodo šaltinius. Bet man rodos, kad savo tai pažiūrai galėjo rasti tam tikrų pateisinimų net ir pas patį Tomą. Nes jei viskas susidaro iš materijos ir formos, tai iš materijos ir formos yra sudėtas ir pasaulis qua totum[70]. Ta gi pasaulio forma tai ir bus pasaulio siela, kaip žmogaus substancialė forma yra žmogaus siela. Nutolimas dangaus kūnų nuo kits kito nieko čia nereiškia, nes jei pasaulis nėra begalinis, tai visados galima rasti begalinėje erdvėje tiek tolimas punktas, kad iš jo visi pasaulio kūnai bus matomi kampu begaliniai mažu, taip kad pasaulis išrodo vienu punktu. Siela gali valdyti žmogaus kūną, nors jis nėra joks continuum, tat gali ir pasaulio siela valdyti pasaulį, nors jis taipgi nėra continuum.

Rašau tai ne Tamstai įtikinti, kad pasaulio siela tikrai yra, bet parodymui, kad Solovjovas, net ir gerai Tomą žinodamas, galėjo be prieštaravimo logikos bei mintijimo dėsniams tikėti į pasaulio sielos buvimą.

Tamsta, kaipo ne gamtininkas ir matematikas, daugelio schol. kosmologijos silpnybių neatjauti; man jos daug aiškesnės — ir ta yra priežastis, dėl ko aš scholastika, o ypač jos kosmologija nesu patenkintas.

Dieve padėk Tamstai darbuoties.

Su tikra pagarba
Pr. A. Dambrauskas

PREL. A. DAMBRAUSKO LAIŠKAS Nr. 14

16.III.20, Kaunas

G. T.

„Draugijos" 1—2 n-ry, kurį, tikiuosi, Tamsta esi gavęs, buvo įdėtas straipsnis „Fondas liet. stud. disertacijoms leisti". Tas „Fondas" jau įsikūrė, ir jame jau yra 1000 auks. Turiu vilties, kad pavyks ir daugiau surinkti. Fondas galėtų pradėti funkcionuoti, jei tik iš Tamstų šalies būtų išrinkta Fondo įstatais reikalaujama Komisija. Apie tai aš esu Tamstai rašęs vasario mėn. Bet, deja, lig šiol neturiu jokio atsako. Aš dėl to Fondo rašiau ir Ame-

rikon žadindamas steigti tokį pat Fondą. Aš tikiuos, kad jis įvyks ir išsiplėtos. Taigi laukiu Tamstų atsakymo.

Nyso kosmologiją aš pasilieku, nes gavau algos ir galėsiu Tamstai užsimokėti lygiai kaip ir už „L'Espace" [71]. Prašyčiau parvežti man taipogi Gilleto Doctrine de Vie [72]; naujas tai veikalas; jo kaina 4 fr.

Su tikra pagarba
Pr. A. Dambrauskas

ST. ŠALKAUSKIO LAIŠKAS Nr. 21

Tikrai Gerbiamas Kunige Prelate,

Tamstos laiškelį, rašytą 16 kovo m. d. Šveicarijon, gavau jau sugrįžęs Lietuvon. Šveicarijoj nebuvau irgi sulaukęs „Draugijos" 1—2 numerio. Todėl, kad ir buvau padaręs trumpą pranešimą apie „Fondą liet. stud. disertacijoms leisti", šis klausimas nebuvo plačiaus svarstomas. Tai galima būtų dabar apsvarstyti Kaune su tais Fribourgo studentais, kurie yra atvykę Lietuvon Velykų atostogoms. Jų esama arti 10 žmonių ir jų tarpe visa „Lituanijos" Valdyba. Jie žada, kiek žinau, susivažiuoti Kaune 28 š. m. d. Tuo laiku ir aš tariuos atvykti ten su visokiais reikalais. Galėčiau tad pasitarime dalyvauti.

Man neteko pirkti Gilleto knygos, kadangi nebuvau gavęs Tamstos laiškelio Šveicarijoj. Ten būdamas, negirdėjau, kad Nyso „L'Espace" būtų išėjusi. Jo „Kosmologiją" prašau Tamstos užlaikyti sau. Apskritai knygų reikale galima dabar pasinaudoti kun. Tamošaičio tarpininkavimu, kol jis tebelieka Šveicarijoj. Sertillangeso veikalą sugrąžinsiu Tamstai būdamas Kaune: nenoriu jį siųsti paštu. Prieš Velykas buvau apsistojęs vienai nakčiai Kaune, laukdamas sekančio traukinio; bet jokių reikalų atlikti negalėjau: reikėjo skubintis, kad bent didįjį šeštadienį būti namie.

Galop esu Lietuvoje baigęs mokslą. Stoti į darbą tuoj dar negaliu. Bet nuo rudens, tikiuos, galėsiu jo imtis kaip reikiant.

Tuo tarpu tiek terašau tikėdamasis greitu laiku pasimatyti su Tamsta Kaune. Teikis tad Tamsta, Gerbiamas Kunige Prelate, priimti tikros pagarbos išreiškimą.

St. Šalkauskis

14 balandžio d., 1920 m.,
Šiauliai, Šeduvos g. 13

ST. ŠALKAUSKIO LAIŠKAS Nr. 22

Gerbiamasis Kunige Prelate!

Ruošdamas rinkinį apie ateitininkų ideologiją, pastebėjau joje aiškų estetinės ideologijos trūkumą, kuris jau seniai duoda save jausti ateitininkų nusistatyme dailiosios kūrybos dalykuose. Norėdamas užpildyti šitą trūkumą, suformulavau vedamąsias idėjas, kurios man buvo padėtos į *bendrosios estetikos kurso, pradėto, bet nebaigto* 1929—1930 mokslo metais. Kaipo estetinės ateitininkų ideologijos *projektą* atidaviau šias vedamąsias idėjas spausdinti „Židiniui", kad apie jas galėtų išsitarti suinteresuoti žmonės. Žinodamas Tamstos susisielojimą dėl netikusio žmonių nusistatymo estetikos klausimuose, drįstu atkreipti Tamstos dėmesį į spausdinamą projektą, kurio nuorašą čion pridedu, ir prašyti pareikšti viešai ar privačiai man savo pageidavimus pataisų ar papildymų klausimuose. Prašau, Kunige Prelate, priimti giliausios mano pagarbos išreiškimą.

St. Šalkauskis

1932.IV.20, Kaunas

PREL. A. DAMBRAUSKO LAIŠKAS Nr. 15

Kaunas, 22.IV.32

Aukštai gerb. profesoriau,

Dieve padėk Tamstai mūsų naujovišką estetiką s a n a r e i n r a d i c e[73]. Savo pastabas čion pridedu. Aksiomatizacija kiekvieno mokslo sunkus dalykas, dar sunkesnė estetikos aksiomatizacija. Linkiu Tamstai pilniausio pasisekimo pasirinktame darbe.

Aukštai Tamstą gerbiąs
Pr. A. Dambrauskas

Kritiškos pastabos dėl prof. S. Šalkauskio „Estetinės ateitininkų ideologijos"

I. Grožis

1. Pozityvus mokslas turėtų vengti metaforų. Todėl, manau, „tobulumo žydėjimą" būtų geriau pakeitus pasireiškimu, spindėjimu ar kuo kitu.

2. Tobulumo išskaitytos tik šešios rūšys, bet, man rodos, jų gali būti ir daugiau. Pav., aš pats tyrinėjau geometrines linijas tiesumo atžvilgiu. Pasirodo, linijų esama tobulo ir netobulo tiesumo. Vadinas, gali būti tobulumas geometrinis, mokslinis, estetinis ir kt.

Be to, jei daikto tobulumas yra jo „atitikimas savo normų", tai reiktų paaiškinti ne tiktai, kas yra „daikto normos", bet ir iš kur jos atsiranda ir kas jas daiktams uždeda. Čia kaip tik ir yra gera proga nurodyti, kad kiekvienas tobulumas bei idealės daiktų normos eina iš aukščiausio tobulumo — Dievo.

3. Minimos čia „estetikos normos" atrodo esą skirtingos nuo 2 §-o „daiktų normų". Taigi ir reiktų paaiškinti jų esmę ir genezę, kas jos yra ir iš kur atsiranda, ar jos bus subjektyvinio, ar objektyvinio pobūdžio? ir t. t.

4. „Įsiskaidrėjimą" siūlyčiau pakeisti skaidra, spinduliavimu ar kuo tinkamesniu.

II. Menas ir kūryba

1. Man neaišku, dėl ko iškalba negali būti „estetiniu tikslu"? Ar geras kalbėtojas kartais suteikia klausytojams kur kas daugiau estetiškų emocijų negu, pav., koks vidutinis vaidintojas scenoje.

2. „Recta ratio factibilium" [74] labiau pritinka kuriamajam grožio realizavimui negu menininko nusiteikimui gražųjį daiktą bekuriant.

3. Sprendimas paprastai reiškiamas logiškomis kategorijomis (sąvokomis, protavimais, silogizmais). Jei būtų estetinis sprendimas, tai turėtų būti ir estetinė *logika, bet man apie ją neteko girdėti.* Todėl aš ir siūlyčiau „estetinį sprendimą" pakeisti estetine in-

tuicija arba ir visai jį išmesti, pavedant jo funkcijas estetiniam skoniui, kurs meno dalykuose dažnai pats vienas viską ir nusprendžia.

Žodžio „atgaminamoji" prasmė man yra nesuprantama.

4. Reiktų paaiškinti, kas yra „idealinis pirmavaizdis", nes jis savaime aiškiu pavadinti juk negalima.

5. Šio §-o redakcijai trūksta precizijos, nes vargiai bau galima pasakyti, kad dailiosios kūrybos pagaminti daiktai turėtų reikšmės „jau vien tik dėl išviršinės savo lyties".

6. Kad meno kūrinys gali ir privalo duoti *naujo* grožio, kurio nėr gamtoj, tai tiesa; bet kad jis *galėtų* ir *turėtų* duoti *„daugiau* grožio, kaip kad įstengia jo realizuoti *gamta*", tai yra tuščia ir negudri kai kurių menininkų pretenzija. Gamtos grožis — tai Dievo sukurtas grožis, meno kūriniai — žmogaus pasigaminto grožio pavyzdžiai. Nei kiekybės, nei kokybės atžvilgiu tuodu grožiu nesulyginamu. Pasakyti, kad meno kūrinys „gal ir privalo daugiau duoti grožio negu gamta", yra pastatyti žmogų aukščiau už Dievą. Tai yra aiški nesąmonė. Jai geriau suprasti reiktų arčiau pastudijuoti patį gamtos grožį. Tam tikslui patarčiau peržiūrėti kad ir Haeckelio veikalą „Die Kunstformen der Natur" [75]. Tam bedieviui Dievas turbūt dovanos daug klaidų už tai, kad jis taip daug yr pamilęs gamtos grožį, kiek jis apsireiškia žemiausiuose jūros dugno gyviuose. Paėmęs tą veikalą į rankas, Tamsta rasi ten tiek neapsakomai gražių formų, papuoštų gražiausiomis spalvomis, kurių joks dailininkas nė sapne nėr matęs. Tą pat rezultatą prieisime ir sulyginę gamtos spalvas su menininkų vartojamais dažais. Apie jokį gamtos grožio pralenkimą nė kalbos negali būti. Tatai rašydamas šį §-ą, Tamsta turbūt ką kitą būsi turėjęs galvoje. Taip, kaip jis dabar suredaguotas, jis absoliučiai nepriimtinas.

7. Kaip meno kuriamojo grožio pagrindas gali būti „tolygus su gamtos grožiu", aš neįstengiu suprasti; dar labiau nesuprantamos man čia minimos „grožėjimosi ypatybės" (kieno tos ypatybės: ar paties menininko, ar apipavidalinamojo objekto?).

8. Aiškumo dėlei reiktų čia paminėti bent vieną kitą „estetikos priemonę". Tas pat padarytina ir su to tyrimo „objektyviais daviniais".

III. Kūrinio lytis ir turinys

1. „Vis dėlto jam". Kuriam jam, ar „grožiui, ar menininkui"? „Nėra abejingas ir *dalyko* turinys." Kurio dalyko: ar imamojo apipavidalinti, ar jau apipavidalintojo ir padarytojo meno dalyku?

2. „Jųdviejų *vienybė*." Ar ne geriau būtų — jųdviejų meniškas sujungimas.

5. Kas tai yra „ne nelygstamos galimybės", aš nesuprantu.

IV. Meno tiesa ir dora

3. Visas klausimas pareina iš to, kas yra „doras žmogus". Daug kas galvoja: nieko neužmušiau, nieko nepavogiau, vadinas, neturiu nuodėmių, turiu ramią sąžinę. Ar to užtenka doro žmogaus titului gauti ir turėti autonomijos teisę meno srityj? Man rodos, ne.

4. „Susiharmonizavęs teoriniu atžvilgiu." Kokia čia teorija turima galvoje — neaišku. Neaiškus ir „organiškas negalėjimas nusidėti tiesai, dorai ir grožiui". Šventieji buvo juk aukštam laipsny susiharmonizavę ne vienu gyvenimo atžvilgiu, tačiau kartkartėmis nusidėdavo ir tobulumui, ir dorai, ir tiesai. Ar ne geriau būtų šį §-ą visai išmetus ar kaip kitaip suredagavus.

VI. Aesthetica perennis[76]

1. *Atliepti* — siūlyčiau — *atsakyti.*

A. Jakštas

ST. ŠALKAUSKIO LAIŠKAS Nr. 23

Aukštai gerbiamas Kunige Prelate,

Ačiū širdingai už laišką su pataisomis ir pasiūlymais. Jis man priminė senus turkestaniškus laikus, kai Tamstos laiškai buvo man labiausiai pageidaujami svečiai. Gailiuos, kad Tamstos laiškas atėjo tada, kai paskutinė ko-

rektūra buvo jau grąžinta. Tamstos pastabos daugumoje yra man priimtinos. Pataisytą pagal jas projektą teks dėti į ateitininkų ideologijos rinkinį, kurį norėčiau dar šį pavasarį atiduoti į spaudą. Prašau priimti giliausios pagarbos išreiškimą.

St. Šalkauskis

1932 m., balandžio 24 d.

Priedas

PREL. A. DAMBRAUSKO PASTABOS PRIE „PAGRINDINIŲ FILOSOFIJOS TERMINŲ" PROJEKTO

Prie termino *akivaizda,* évidence, Evidenz — „a k i v a i z d a turi k i t ą p r a s m ę. Gal akimata".

[Prie termino] *apibrėžtis=aptartis,* définition, Definition — „gal a p i b r ė ž a, a p t a r a?".

[Prie termino] *atoveika,* réaction, Reaktion, Gegenwirkung — „atoveika ir atveikimas bene tas pat".

[Prie termino] *baigiamasis,* fini, endlich — „g a l u o t a s".

[Prie termino] *begalis,* impuissant, ohnmächtig — „b e j ė g i s".

[Prie termino] *begališkas,* impuissant, ohnmächtig — „b e j ė g i š k a s".

[Prie termino] *buitis,* le genre de vie, Lebenszuschnitt — „netikęs ir nereikalingas terminas; jį atstoja b ū t i s".

[Prie termino] *duomuo,* donnée, das Gegebene — „priimtinesnis d a v i n y s".

[Prie termino] *gyvena,* indice de vie, Lebensmerkmal — „neaišku, kuo skirias g y v e n a nuo g y v e n s e n o s".

[Prie termino] *išsirutuliavimas,* déroulement, Entfaltung, Sichentfalten — „i š s i r u t u l o j i m a s".

[Prie termino] *jaudrumas,* excitabilité, Erregbarkeit — „j a u d r u m a s ir j a u t r u m a s atrodo tas pat".

[Prie termino] *jautulys,* émotion, Gemütsbewegung — „geriau palikti visiems žinomąją *emociją*".

[Prie termino] *juslė,* sens externe, äusserer Sinn —

„man rodos, kad juslė galų gale duodas suvedama į jauslę".

[Prie termino] *kraštybė,* extrémité, Extrem — „man rodos kraštybę galima pareikšti kraštu arba kraštutinumu".

[Prie termino] *krypsmas,* declination, Abweichung — „ar ne geriau — nukrypimas bei nuokrypa".

[Prie termino] *linkmė,* direction, Richtung — „koks skirtumas tarp krypties ir linkmės?"

[Prie termino] *lygstamasis,* relatif, bedingt — „geriau būtų sąlyginis, sąlygus tarptautinis reliatyvus".

[Prie termino] *nelygstamas,* absolu, pur et simple, unbedingt — „nevykęs terminas, geriau palikti tarptautinį absolutų".

[Prie termino] *omė,* instinct, Instinkt, Naturtrieb — „aukščiau buvo juta, o čia omė. Reiktų pasirinkti kurį vieną".

[Prie termino] *omuo,* intellect, Verstand — „iš kurios balos jis ištrauktas?"

[Prie termino] *padėlys,* don de nature, Anlage — žr. *palenktas.*

[Prie termino] *palenktas,* subalterne, subaltern — „negirdėtas dalykas, lygiai kaip ir padėlys".

[Prie termino] *patirtis,* expérience, Erfahrung — „siūlyčiau patyra".

[Prie termino] *perprasti,* approfondir, ergründen — „geriau būtų gilintis".

[Prie termino] *priedermė,* devoir, obligation, Pflicht — „aukščiau buvo pareiga; kuo geresnė priedermė?"

[Prie termino] *priespara,* corection, contrainte, Antrieb, Zwang — „Barono žodyne ponuždenije — raginimas. Priespara labai abejotina".

[Prie termino] *prievolė,* besoin, Bedürfnis — „Barono žodyne reikalas, reikmuo".

[Prie termino] *sąvaika,* interaction, Wechselwirkung — „nuo keikti, peikti nėra sąkaikos nei sąpaikos, taigi ir sąvaika man rodos abejotina".

[Prie termino] *tariniavimas,* prėdication, Prädikation — „visai nesuprantamas terminas ir nežinia, kam jis reikalingas".

[Prie termino] *vienutė — vienata,— vienetas,* unitė, Einheit — „ką reiškia v i e n a t a ir kuo ji skiriasi nuo v i e n e t o?"

[Prie termino] *visovė,* univers, Weltall — „aukščiau buvo v i s a t a, o čia v i s o v ė. Kam ji reikalinga?"*

* Pastabos prel. A. Dambrausko darytos per 1936 m. Kalėdų atostogas. *(St. Š.).*

STUDENTO ST. ŠALKAUSKIO LAIŠKAI KUNIGUI J. TUMUI

I

Didžiai Gerbiamas Kunige,

Gavęs šiandien malonų Tamstos laišką, pradėjau rašyti platesnį atsakymą, bet kadangi šiandien nepasisekė man jį užbaigti, o rytõ reikės išvažiuoti vienai dienai iš miesto, tai keliais žodžiais noriu tuo tarpu išreikšti Tamstai savo dėkingumą ir tikrą pasiryžimą tinkamai atsiliepti į širdingą Tamstos paraginimą. Jei mano laiškas kokiu nors būdu žūtų, tai nors šitas laiškelis bus paliudijimu, kad nenorėjau paniekinti geros Tamstos širdies apsireiškimus. Taigi iki kitam laiškui prašau Tamstos, Gerbiamasis Kunige, priimti tikros pagarbos išreiškimą.

St. Šalkauskis

14-IV-18, Fribourgas

II

Didžiai Gerbiamas Kunige,

Gavęs Tamstos laišką, iš tikro nudžiugau ir tuoj stengiuos Tamstai atsakyti, kol jo sužadinti įspūdžiai nespėjo dar nė kiek atausti. Visų pirma prisipažinsiu, jog seniai jau mane sąžinė griaužia už tai, kad nesu Tamstai nieko parašęs galėdamas tai padaryti Tamstai esant Skandinavijoje ir gerai žinodamas apie Tamstos man palankumą. Ir dabar nė kiek nepameluosiu pasakęs, jog daug kartų buvau besirengiąs Tamstai rašyti ir ne kartą gailėjausi gerą progą praleidęs: juk taip dar neseniai atsimindavau Tamstos vardines, o paskui — Velykas. Laiškų rašyme sergu kažkokia grafofobija, nors šiaip jau per paskutinius buvimo Fribourge metus esu prirašęs šimtus puslapių visokių dalykų. Taigi turėdamas visuomet nebaigiamųjų darbų,

negaliu prisiversti imtis plunksnos, kad padaryčiau nelaimingosios mūsų visuomenės atžvilgiu tąjį pliusą, apie kurį Tamsta taip teisingai esi išsireiškęs. Šitą kartą stengiuos pasitaisyti ir tikiuos, jog Tamsta, sužinojęs apie gerus mano norus, malonėsi man atleisti jų nepildymą.

Būta čia dar vienos priežasties.— Fribourge teko man daug ko patirti ir persirgti savo rūšies sielos liga. Ligūstas ūpas dažnai grėsė man bevilčio pesimizmo pavojumi. Bijojau tad ir kitiems sudrumsti ūpą pasiskundimais ir aimanavimais. Be to, ką nors apie tai rašant, reikėtų gal vieni kaltinti, kiti — teisinti, o to nenorėjau daryti tuose dalykuose, kur buvau savo asmenimi įmaišytas. Dabar jau viskas praėjo: prityrimas padarė tai, kad į gyvenimą žiūriu nūdien sąmoningai kritingomis akimis, tačiau vėl esu linksmas, sveikas ir tvirtas savo pasiryžimais. Todėl drąsiau, nekaip būčiau tai galėjęs anksčiau padaryti, paėmiau šitą kartą rankon plunksną laiškui Tamstai rašyti. Juo labiau kad man rodos, jog aš gal geriau už kitus tautiečius galiu suprasti dabartinę Tamstos padėtį. Juk ir aš iš pačios Azijos širdies skubėjau atvykti Europon, kad savo tautiečių tarpe rasčiau tikrų draugų ir bendromis pajėgomis tarnaučiau šventajam tėvynės darbui, o tuo tarpu kiek skaudžių apsivylimų likimas lėmė patirti įsitikinimui, jog „Dievo karalija tėra mumyse!" Su širdies skausmu sekiau ir Tamstos likimą ir, matydamas jame daug panašumo su savuoju, teturiu tik vieną atsakymą ir sau, ir Tamstai į šitą teisėtą klausimą: kas gi toliau? Apie tai ir manau šį tą žemiau parašyti.

Taip, Gerbiamasis Kunige, laikai pasikeitė, ir su šituo privalu mums skaitytis. Jei apie gadynės atmainą spręsčiau dabar iš to, ko buvau išvydęs Šveicarijoje iš pat pradžios, tai mano sprendimas nebepaliktų vietos gerai vilčiai ateities atžvilgiu. Tuomet europeizmo principams nebegalėčiau teikti nieko kito, kaip tik giliausio pasibjaurėjimo. Bet tolimesnis gyvenimas ir ramesnis jame dairymasis visiškai mane įtikino, jog toksai skubotas sprendimas būtų ne tik klaidingas, bet ir griežtai neteisingas atžvilgiu į žmones ir į Apvaizdą, juos vadovaujančią. Apokalipsės tiesa, kuri visados pakankamai turėjo valdžios manyje, dabar sąmoningai valdo mano protą, ir todėl jos

šviesa dabar matuoju visas gyvenimo apraiškas. Tą patį mastą taikau ir prie mūsų tėvynės. Mano formulė nėra visai sudėtinga. Jos esmė galima paaiškinti keliais žodžiais. Štai jie: prigimtojoje tvarkoje pergali blogis, užtat viršprigimtinėje — gėris, tačiau amžinybės tvarka nuveikia prigimtąjį mūsų pasaulį per katastrofingą jojo sudužimą. Tai, kas atsitiko Kristaus kūne individualiniu būdu, tur įvykti žmonijos istorijoje visuotinuoju būdu per Jojo Bažnyčią, nes tik tuomet viršprigimtinė tvarka pajėgs galutinai įveikti prigimtąją, tik tuomet atpirkimo auka ras savo visuotinąjį įvykdymą. Štai tiesa,— baisi tiesa, kuriai priimti reikia nemaža drąsos, bet tai krikščionies prievolė,— jo gyvenimo kryžius, kurį noroms ar nenoroms jis turi prisiimti. O kadangi kitos išeities nebėra, tai dera šita pareiga sąmoningai pildyti norint greičiau pasiekti galutinąjį tikslą. Mes, krikščionys, dažnai tai pamirštame ir todėl taip dažnai nusidedame prieš aukštąjį krikščionybės idealą, jausdamiesi ne kartą gyvenimo atsitikimuose be vairo, kuris galėtų suteikti mums tikslingosios pakraipos. Vykdyti gyvenime atpirkimo auka,— štai artimiausia krikščionies priedermė. Žinant, jog šito vykdymo pagrindas radosi jau praeityje, neprivalau nustoti drąsos jokiose apystovose, nors dar ateityje laukia mus Apokalipsės baisenybės. Visa tai yra man ne tik Apreiškimo, bet ir samprotavimo tiesa,— pasakysiu net daugiau: jos atspindžių randu net visuomenės moksluose, pavyzdžiui, statistikoje, kurios didžiųjų skaičių dėsnis galėtų mums čia tinkamai patarnauti. Tokia yra mano bendroji gyvenimo orientacija. Dabar jau esu įsitikinęs, jog nebegaliu daugiau pritirti bendrų apsivylimų, nes pesimistiškas mano optimizmas nebepalieka jiems vietos.

Parašiau apie tai tiek daug, kadangi mano pažiūra į mūsų tėvynės ateitį tėra vien atskiras mano pasaulėžiūros pritaikymas, o prie to aš visą laiką ir einu. Buvo laikų, kai mažne visi atgimstančios Lietuvos veikėjai mokėjo duoklę tautiniam romantizmui; atgimimo patosas ir aukštas idealizmas įkvėpdavo juos kovoje su priešingomis likimo kliūtimis — su gyvenimo realizmu. Tamstai tai puikiai žinoma, nes Tamsta iki šiolei esi gerbtinu tos gadynės reiškėju. Bet jau Tamsta pats esi pastebėjęs, jog buvu-

siųjų idealistų eilės jau apardytos ir jog iškrikę kovotojai įvairiais keliais eina prie skirtingų tikslų; ir Tamsta, nustebęs ir pasipiktinęs, stataisi klausimą: kurio karaliaus naudai visa tai atsitinka? * Šitan klausiman norėčiau dabar patiekti atsakymo. Gyvenimo Realizmas — štai karalius, kuris eina jau mūsų valdyti! Baisus jo veidas ir sunki jo letena, bet jo gadynės pradžia jau yra išmušusi, ir tai yra istorinės mūsų eigos būtinybė. Kol buvome turėję vieną bendrą visiems svetimą priešą, mūsų tarpe buvo visados tampresnė ar silpnesnė vienybė, bet dabar, kai atėjo laikas nuskinti pirmąsias mūsų kovos išdavas, mumyse prabilo įvairūs instinktai, kurie ne vieną iš mūsų ragina naujame gyvenime srėbti gėrybių pilna burna. Visokie egoistai ir oportunistai, savo garbės ieškotojai ir doriniai minimalistai mano, jog ateįjusi valanda ne blogiausiai aprūpinti asmeninius savo reikalus, o gal ir nurimti lengvai nuskintuose lauruose. Nėra abejonės — šis tas laimėta, bet kaip tik dėl šitos priežasties buvusių kovotojų eilės skyla į realistus ir į idealistus. Pirmiesiems priklauso dabartis, antrieji pakels kovą už geresnę ateitį. Taip Lietuvoje, kaip ir Rusijoje, šitas skilimas aiškiai jau matyti. Ir jis įvyksta su būtinumu, nežiūrint to, dešiniesiems ar kairiesiems tenka nuskinti gyvenimo vaisiai. Žmonės visur ir visuomet maždaug yra vienodi; skirtumas liečia labiausiai atskirus asmenis. Štai kodėl mūsų susiskaldymas yra neišvengiamas sulig tuo laiku, kai mes įgauname galimybės kiek laisviau valdytis. Dabar mes turime darbuotis laimingesnei ateičiai, o kartu priversti esame patiekti aukų gyvenimo realizmui. Visa tai būtų visai natūralu ir negalėtų sukelti baimės dėl ateities, jei mūsų tauta būtų daugiau subrendusi ir sykiu nebūtų gavusi naujo, stipresnio ir gudresnio, globėjo. Naujas mūsų priešas puikiai sugeba išnaudoti tą mūsų visuomenės suskilimą, apie kurį esu tik kalbėjęs; ir mūsų tautoje atsirado jau pakankamai žmonių, kurie, neįstengdami prasimušti viešumon nuosavomis pastangomis, daro šitam priešui nuolaidų visos tautos sąskaita pasiekti asmeni-

* Petrapilio „Lietuvos Balso" straipsnyje 1917 m. N. 55 (*„Mūsų senovės" red.*).

niams savo tikslams. Suprantu realinės politikos reikalingumą, bet negaliu sutikti, kad jos realumas būtų normuojamas atskirų asmenų nauda. Nelaimei, asmenų reikalai spėjo jau pasireikšti tokiu Lietuvos pardavinėjimu. Vokiečiai, labai linkę vykdyti savo politiką pagal principą: *divide et impera* [1], visai sąmoningai rengia jau Lietuvoje savo orientacijos partiją, kad jos pagalba pavergtų mūsų tėvynę net tuose dalykuose, kur jinai paskelbta „laisva ir nepriklausoma". Man bent jau nėra nė kiek abejotina, kad tai padaryti jiems mažiau ar daugiau pasiseks, nes norinčiųjų skinti laurus su jų pagalba atsirado jau, kaip mano sakyta, pakankamai tarp mūsų veikėjų. Taigi, nors ir pripažįstu, jog esame padarę svarbų žingsnį, galingą sekmėmis, tačiau — *caveant consules* [2] — pavojus bus mirtinas, jei jo iš karto nenumatysime. Tikiu, jog jau pradedame orientuotis padėtyje; pradeda bent tie, iš kurių galime laukti ateityje pozityvaus darbo. Kaipo reakcija prieš minėtųjų „realistų" veikimą, kyla jau naujausioje kartoje pozityvaus idealo supratimas, numanomas jau reikalas sąmoningai pasiruošti prie kovos su naujais mūsų engėjais, kuriuos reikės mušti kitais ginklais negu senuosius,— ginklais, reikalaujančiais didesnio pasiruošimo ir didesnės kuriamosios jėgos. Žodžiu, mūsų tautos gelmėse įvyksta naujas jėgų susigrupavimas, pakraipų kristalizavimasis, naujas kovotojų eilių sustatymas. Prieš „realistus" išsitęs pozityvių idealistų eilės, kuriosna turės stoti viskas, kas yra sveiko, padoraus ir kuriančio mūsų visuomenėje. Tuodu poliu dar ne visuomet aiškiai atskiriamu, tačiau diferenciacija smarkiai eina paakiui, ir jos išdavos neilgai trukus turės pasirodyti aikštėn. Kartais esama jau ypatingų simptomų. Pavyzdžiui, prieš paskutines Prisikėlimo šventes, kai kiekvienas Lietuvos sūnus buvo susirūpinęs mintimi apie brangios tėvynės prisikėlimą, kas darėsi dviejose stovyklose? Tuo pačiu laiku, kai iš vienos pusės atsirado keletas drąsesnių „realistų", kurie pirkliavo būsimųjų Lietuvos ministerijų portfeliais, jaunimo žiedas, tilpęs mažoje koplytėlėje ir parinkęs iš savo tarpo dvasiniu vadovu kunigą jaunuolį, mušėsi krūtinėn, kartodamas: *mea culpa!* [3] Taip vykdėsi atpirkimo auka, ir širdys augo tai matant, o viltis skyrė didvyrius

būsimai kovai. Ir jei kas prityręs buvo karčių apsivylimų praeityje, dabar jautėsi atlygintu; atskirai tariant, ir man teliko palaiminti savo likimo žvaigždė. Ne, nepritrūks mūsų tėvynei gaivinančių versmių; kiekviena nelemtoji akcija iššauks pageidaujamą reakciją; kiekvienas nusižengimas susilauks savos atpirkimo aukos!

Kaip minėjau, diferenciacija man vaizdinasi tik beeinanti. Daug tebesama dar žmonių, kurie nežino, kur nukrypti, kame pražūtis ir kame išganymas. Stovyklos netur dar aiškių savo ribų, tarp jų tesama pereinamųjų plotų, neaiškių apraiškų. Be to, kiekvienoje iš jųdviejų yra asmenų, kuriems tikra vieta būtų priešingoje stovykloje. Tačiau ateities kontūrai yra man užsibrėžę gana aiškiai. Esu todėl tikras, jog Tamsta, Gerbiamasis Kunige, būsi su mumis, su naujausia Lietuvos karta, kuriai teks pasiimti ant savęs žymi pozityvaus darbo dalis ir pakelti kova prieš tai, kas pažemina mūsų tėvynę. Kiek kartų teko jau įsitikinti, kad jaunos Fribourgo jaunimo širdys plaka karštu Tamstai palankumu! O jaunos širdys tokiuose atsitikimuose neklysta. Jos žino, jog Tamsta visuomet paliksi jaunas ir jog gyvenimo realizmas nepapirks Tamstos moningais savo blizgučiais. Jei kartais Tamsta jaustumeis apleistas karčioje savo vienumoje, tai prašome, atmink Tamsta, jog mes visi visa širdimi esame su Tamsta. Mes visuomet mokėsime pagerbti žilus mūsų veterano plaukus. Sunkios kovos metu Jis palaikys mumyse garbingąsias mūsų atgimimo tradicijas. Jis nesutrukdys mūsų darbo nelemtomis „tėvų" ir „sūnų" kovos paklaidomis, nes jaunatvės kibirkštis Jame nebeužges niekuomet. Jis nurodys mums mūsų nusižengimus prieš gerus senovės papročius, bet Jis irgi mokės įvertinti kuriamąją jaunatvės galią. Šitomis sąlygomis pasirodys galima dviejų kartų sutartinė.

Pasakysiu ir apie tikriausią būsimojo mūsų darbo įrankį. Jis galima išreikšti dvejais žodžiais: tautinis protinimasis. Tautinėje mūsų kultūroje esama net tam tikro pamato: yra tai... rūtų darželis. Čia turime ieškoti tikro mūsų prisikėlimo pradžios. Jei išlikome kiek gyvi per paskutinius amžius, tai vien todėl, kad turėjome savo rūtų darželį. Ir ateityje ne žemės platumu, ne tvirtovių

stiprumu ir ne turtų gausumu gyvi būsime. Mes būsime gyvi, tvirti ir turtingi, kol turėsime savo rūtų darželį, nes čia tikros gyvybės šaltinis — doros brangumynas. Jis *mums apsako, jog tik doros skaistybėje tesama laimės,* jog grožyje tikras žmogaus džiaugsmas ir jog dora ir dailė — tai viena. Juk ir mūsų atgimimui auštant:

Iš rūtų darželio
Saulelė užtekėjo,
O iš vainikėlio
Spindulėliai ėjo.

Taigi pritaikyti visą mūsų auklėjimą prie šito aukšto tautos idealo, prisodinti visur, kur galima, rūtų darželių ir ugdyti juose geriausias tautines gėles — štai tinkamas naujiems mūsų pedagogams uždavinys. Nuo jo vykdymo pareina visa mūsų ateitis: jei jo nepajėgsime įvykdyti, neišvysime tikro nepriklausomosios Lietuvos prisikėlimo.— Čia, Fribourge, mokslą einančios jaunuomenės tarpe tai jau gerai suprantama, ir gan greit visi, tiek moterys, tiek vyrai, dega karštu noru tarnauti ateityje savo tėvynėje pedagogikos srityje. Ar dvasiniame lavinimesi, ar *bendrame pasilinksminime* — visur brėkšta *mintis* bei rūpesnis, kaip pastačius prieš netikusios politikos pakraipą lemtą auklėjimo jėgą. Prie šitos rūšies priklauso ir mano planai apie Lietuvos edukaciją. Tuo tikslu drauge su filosofija einu čia ir pedagogikos mokslą. Šiuo metu ypatingai esu užimtas disertacijos rašymu. Norėčiau su šituo darbu apsidirbti prieš vasaros atostogas, o rudenį tariuos laikysiąs egzaminus; paskui grįšiu Lietuvon,— žinoma, jei leis vokiečiai.— Neseniai buvau Lozanoje ir teko kalbėtis su kun. Purickiu. Jis pakišo man net projektą baigus Fribourge mokslą pasiteirauti užsienyje apie geriausiąją *universiteto organizaciją.* Taigi, vokiečiams neleidus man vykti Lietuvon, gal ir šituo klausimu teks man padirbėti. Ir šiaip jau gal pašvęsiu tam keletą mėnesių, jei tik turėsiu tam išgalių. Štai mano bendri planai. Kiek jie pavyks įvykdyti, sunku dar spręsti.

Šituo tariuos atsakęs apskritais bruožais į Tamstos laišką. Kiek smulkmeningiau manau Tamstai atsakyti truputį vėliau, gavęs iš Tamstos pranešimą, jog šitas laiškas

pasiekė nekliudomas savo tikslo. Tikiuos vienam kartui pakankamai „pasvajojęs". Todėl tuo tarpu teikis, Gerbiamasis Kunige, priimt aukščiausios pagarbos išreiškimą.

Stasys Šalkauskis

16/IV.18, Av. du Midi, 11, Fribourg (Suisse)

III

Didžiai Gerbiamas Kunige,

17 š. m. d. išsiunčiau Tamstai ilgą laišką ir norėčiau žinoti, ar jis nekliudomas Tamstos pasiekė. Turėčiau dar daug ko Tamstai parašyti atsakydamas Tamstos laiškan, bet gailėdamas laiko, kurio ne per daug teturiu, nenorėčiau veltui jo gaišti. Todėl tęsiu savo įspūdžius, gavęs iš Tamstos trumpą žinutę, kad viskas tvarkoje. Teikis Tamsta priimti tikriausios pagarbos išreiškimą.

St. Šalkauskis

22-IV-18, Av. du Midi, 11, Fribourg

IV

Didžiai Gerbiamas Kunige,

Iš tikro gerai Tamsta esi parašęs: tamstos pasigynimo laiškas parašytas „ne dėl kontrastų užakcentavimo, kiek dėl vienodumo". Vartodamas žodžius „realistas" ir „idealistas", sąmoningai nujausdavau, kad juodu gal turėti dvejopos prasmės — pozityvios ir negatyvios, ir dargi taip, kad, teikiant vienam iš jųdviejų pozityvios prasmės, antrasis būtinai įgauna negatyviosios, ir atvirkščiai. Todėl kai kur dėjau realistus tarp kabučių, norėdamas nurodyti, kokia prasme juos suprantu. Tuo tarpu tikrumoje nei realisto, nei idealisto vardas negal mūsų patenkinti, nes tiesa tik jųdviejų sintezėje. Su jiemdviem atsitinka taip pat, kaip ir su pesimizmo ir optimizmo santykiais, ir Tamsta pats prie to esi priėjęs, vadindamasis reališkuoju idealistu arba idėjiniu, arba net dvasiniu realistu. Realistas skaitosi su tuo, kas yra ir kas gali būti. Idealistas skaitosi

su tuo, kas privalo būti. Bet iš tikro privalo būti tik tai, kas tikrai gali būti. Tokiu būdu pozityvus realistas ir pozityvus idealistas ne tik gali susitaikyti, bet dar viens antrą papildo, nes pilna tiesa, kaip esu pasakęs, glūdi jųdviejų sintezėje. Galų gale išeina čia tas pat dalykas kaip ir su pesimistišku optimizmu. Pasakysiu net daugiau: tuodu dalyku yra priežastingai vienas su antru surištu. Juk tikrumoje pesimistas tesiskaito vien su tuo, kas esti (realizmas), o optimistas tesiskaito vien su tuo, kas privalo būti (idealizmas). Tuo tarpu nei vienas, nei antras pakankamai nesiskaito su tuo, kas gali būti. Vis dėlto gyvenime mes sutinkame žmonių, ir dargi nemaža, kurie atitraukia nuo tiesos pilnatvės vieną katrą pusę, ir tokius žmones mes vadiname tiesiog realistais ar idealistais, optimistais ar pesimistais siaura šitų žodžių prasme. Panašiai, nors ir ne visai taip pat, man matos, yra su internacionalizmu ir nacionalizmu. Kiekvienas iš jųdviejų turi tiesos dalį, nors juodu abu klysta, jei stengiasi viens antrą neliktinai panaikinti. Dėl tos pačios priežasties negaliu visai pasmerkti tautinio romantizmo, kuris gali būti tikro patriotizmo apraiška, būtent — idealiu jojo patosu. Tautinis romantizmas taip laikosi patriotizmo kaip ekstazė — genijaus nuo didelių, kartais — nuo didžiausių paklydimų, taip ir tautinis romantizmas dažnai turi savo palydovais labai keistas patriotizmo apraiškas. Tačiau pats per save romantiškas patosas nėra peiktinas. Todėl, pavadinęs Tamstą tautiniu romantiku, turėjau galvoje pozityvią šito žodžio prasmę ir, žinoma, visai su Tamsta sutinku, kad dabar mes jau nebegalime solidarizuotis su tokiais romantikais fantazininkais, kokie buvo Bauža [4], Narbutas, Mickevičius, Daukantas ir visokie odoakrų, kopernikų ir kantų pasisavintojai, nors čia pat, praeidamas pro šalį, pažymėsiu, jog esu didelis Mickevičiaus gerbėjas ir jog randu, kad mes, lietuviai, nemokame iki šiolei pakankamai įvertinti šito savo (sic!) genijaus.

Visa tai esu parašęs geresniam mudviejų, Gerbiamasis Kunige, susipratimui. Nors mūsų terminologija kartais skiriasi, tačiau savo samprotavimų turiniu arti prieiname prie to paties dalyko. Todėl Tamstai ir Tamstos pakraipos žmonėms teikiu su visa pagarba tautinių demokratų, rea-

liųjų politikų, o visų pirma kultūrininkų vardą. Tikrai sakant, pastarasis pavadinimas visai atsako tam, ką anksčiau buvau galvojęs apie Tautos Pažangą ir artimas jai gyvenimo apraiškas. Manau, jog, žiūrint mano asmeninio pašaukimo, man nėra lemta būti nei politikos veikėju, nei partijos žmogumi. Kad neužtylėčiau apie tai, kas gal mudu skirti pažiūrose į šitą dalyką mudviem besiartinant kitu atžvilgiu, išdėstysiu Tamstai savo nusistatymą politiniame mūsų gyvenime.

Laikydamas savo pašaukimu filosofinį darbą, arba tikriau — tautinį auklėjimą per filosofiją, priprantu arba net tik pratinuos visur ieškoti tiesos sintezės, nes tai yra kiekvienos tikros filosofijos uždavinys. Ieškau ir — randu, jog visose mūsų gyvenimo srityse išbarstyta tiesos grūdelių. Surinkti juos krūvon ir pastatyti tautinius tiesos rūmus — štai mums tikslas filosofijos srityje. Tikiuos esąs pašauktas (jei, žinoma, tai ne pasididžiavimo vaisius) pasidarbuoti šitų rūmų statyme. O reik žinoti, jog tiesos rūmų statymas yra visai ypatingas. Daugelis žmonių tur čia padirbėti ir iš tikro darbuojasi. Nuo jų visų reikalaujama dvi sąlygi pildyti: pirma, savo medžiaga, arba turiniu, rūmai privalo būti visuotini, o savo lytimi — individualūs. Visi tiesos grūdeliai turi būti juosna sukrauti, bet jųjų konstrukcija turi būti visai individuali: tai — asmens darbas. Ir nieko nereiškia, kad ne vienas architektas gal juos statyti ir iš tikro stato. Ateina vienas ir tepadeda pamatą. Ateina antras, išgriauna pamatą ir, pasinaudojęs medžiaga, jau sudėta krūvon, išveda rūmus iki stogo. Ateina trečias, išverčia rūmus iš pamatų, bet, sudėjęs vėl tinkamą medžiagą, uždeda ant sienų stogą ir t. t., kol rūmai nebus baigti iš viršaus ir iš vidaus. Deja, šitas užbaigimas nusitęs iki amžių pabaigai, bet tai, žinoma, nereiškia, kad pirm buvusiųjų darbas neturi savo prasmės bei reikšmės. Turinio atžvilgiu, tariant abstrakčiai, tiesos sintezė turi būti visuotina, formos atžvilgiu — individuali, asmeniška. Pastaruoju atžvilgiu pateisinamas yra individualizmas, nes kooperacija čia kaip ir negalima. Tai viena priežastis, kodėl nemanau likti partijos žmogumi. Antra vertus, manau irgi, jog pedagogas privalo būti politikos suvaržytas. Jei filosofas privalo su-

rasti visuotinąją tiesą, tai pedagogas turi nešalingai ją išpažinti ir įdiegti į jaunimo širdis jos meilę, neatsižvelgdamas į jokius „svietnaudybės", kaip taria Vydūnas, reikalavimus.

Visa tai, žinoma, nereiškia, kad pedagogas filosofas turi žiūrėti abejingai į politikos gyvenimą. Visai ne. Jis tik privalo ieškoti sintezės irgi supainiotuose politikos ir socialinio gyvenimo santykiuose. Tai — teorijos atžvilgiu, o praktikos atžvilgiu jis privalo auklėti būsimuose piliečiuose ramų nešalingumą ir visuomeninės drausmės nujautimą, be to negali būti visuomenėje nei tvarkos, nei laisvės. Tai, ką norėčiau vykdyti ateityje viešame savo veikime, dabar stengiuos taikyti savo pažiūrose į politines mūsų partijas, o apie šitą dalyką štai ką galvoju. Man rodos, jog mūsų partijų sugrupavimas labai ypatingas, nes jos, neturėdamos neprotingų tradicijų, dėstosi griežtai pagal gyvenimo logiką. Savo tautos gelmėse mes neturime, pavyzdžiui, aristokratijos. Man matos, jog atgimstančioje Lietuvoje asmuo ir visuomenė atsiduria gana laiminguose savitarpio santykiuose. Ne praeities palikimas, bet gyvojo gyvenimo gaivalai skirsto pas mus žmones į grupes ar partijas. Lietuvoje vien tik lenkininkai tesilaiko tradicijos pamatų, bet jie šiuo tarpu nebeįeina į mūsų tautos sąstatą. Todėl mūsų partijas skirstau ir vertinu šitokia schema. Žmogaus gyvenimas, vieningas savo esmėje, gali būti matomas trimis žvilgiais, t. y. žiūrint dvasios, kūno ar jųdviejų santykių. Pirmas žvilgis apima religijos sritį, antrasis — ekonomikos plotą ir trečiasis, plačiai tariant,— kultūros sritį, nes kultūra yra materialinio gyvenimo kultivavimas dvasios reikalavimais. Atskirai imant, kultūra reiškiasi realiąja politika. Žmonės, ypatingai dirbą pirmojoje srityje, gali būti vadinami dvasininkais; kūnininkais pavadinsime tuos, kurie ypatingai rūpinasi kūno reikalais, ir galop trečiosios rūšies žmonėms atitiks kultūrininkų vardas. Darbo specializacijos atžvilgiu toks pasidalinimas yra visai natūralus, ir kiekviena žmonių rūšis gali būti visuomenei naudinga, jei ji vaduojasi tam tikrais principais. Tačiau toksai pasidalinimas tur ir savo prigimtą pavojų, nes kiekviena žmonių rūšis yra linkusi apsiriboti savo specialybėje ir paskelbti

mirtiną kovą kitom dviem atliekančiom grupėm. Tai paprastai ir daroma iškreipus savaip savo srities principus. Tuomet dvasininkai virsta klerikalais fariziejais, kūnininkai — demagogais, o kultūrininkai — svyruokliais. Jei dabar pritaikysime šitą schemą prie mūsų partijų, kaip jos yra apsireiškusios Rusijoje, tai pamatysime, jog dvi katalikų partijos atsako pozityviu savo turiniu dvasininkams, savo paklydimais — klerikalams fariziejams; „Tautos pažanga" ir „Santara" atsako kultūrininkams su tuo skirtumu, kad pirmoji palinkusi yra daugiau prie dvasininkų, antroji — prie kūnininkų. Ogi kūnininkų kategorijai atitinka liaudininkai ir socialdemokratai. Neigiamose savo apraiškose liaudininkai ir socialdemokratai virsta demagogais. Silpna kultūrininkų pusė esti tai, kad jie svyruoja tuomet, kai jie yra pašaukti valdyti. Negaliu to tiek prikišti „Tautos pažangai", nes ji pasirodė daugiausia nusistovėjusi partija, bet užtat „Santara" savo svyravimais pridarė daug eibių Rusijos lietuvių seime. Tikras dvasininkas susitars su tikru kūnininku, o tikras kultūrininkas pagamins šitai sutartinei tam tikrą formą. Bet fariziejus ir demagogas niekuomet nebegal susitaikyti, nors savo esme juodu abu tokiu; ogi svyruoklis ne tik jųdviejų nesuderins, bet dar labiau juodu sukiršins vieną prieš antrą.

Čia kyla klausimas, kaip privaloma vykdyti vienijimasis visuomenėje. Man matos, jog vienijimosi vyksmas galima ir privalu varyti dvejopu būdu: pirma, telkiantis krūvon vienų minčių žmonėms ir, antra, sutaikant dvasininkų, kultūrininkų ir kūnininkų veikimą. Pirmąjį uždavinį atlieka praktikos, politikos, partijos žmonės, antrąjį — teorijos žmonės, pedagogai filosofai. Ir vieni, ir kiti lygiai yra reikalingi, panašiai kaip teorija ir praktika yra lygiai reikalingos gyvenimui, nes viena papildinėja antrą. Iš viso šito Tamsta gali suprasti, kokiam idealui pageidaučiau tarnauti. Ar nepajėgsiu ką padaryti ir kaip — tai jau kitas klausimas, tikrai sakant, gabumų ir jėgų klausimas, į kurį turės atsakyti ateities darbas. Kuo mažiausia, manau, nesutrukdysiu jokio gero darbo, nesuardysiu jokios padorios vienybės ir nesukiršinsiu vienų prieš kitus. Tam tikrose aplinkybėse gal ir tai pasirodys nuopelnas. Sakau tai todėl, kad gyvenimo realizmas, apie

kurį esu rašęs paskutinį kartą, verčia atsiminti baisų jo *memento!* [5] Man matos, kad nebereikia net ieškoti tokių stambių apraiškų, kaip kad yra chamizmas, kad įsitikintume, jog gyvenimas su visu būtinumu, sulig didžiųjų skaičių dėsniu, verčia dvasininkus likti fariziejais, kultūrininkus — svyruokliais ir kūnininkus — demagogais. Geresni individai nenukrypsta nuo tikro savo pirmavaizdžio, bet dauguma, pasidavusi pilko gyvenimo įtakai, laiko idealiu paveikslu atmuštą kreivame veidrodyje jojo panašybę. Ne nusižengėlis net, bet vidutinis žmogus — *l'homme médiocre,* kaip sako prancūzai,— tampa šio pasaulio kunigaikščiu, ir šito pakanka, kad pageidautume atperkamosios kryžiaus aukos ir čia, tiktai čia, ieškotume galutiniojo išganymo...

Turiu galop suvaldyti savo plunksną, nes mano „filosofavimui" nebus galo. Per daug klausimų liko pajudintų mūsų laiškuose, kad visi jie galėtų būti išspręsti bent apytikriai: tačiau paskutinis Tamstos laiškas mane pakankamai įtikino, jog Tamsta, nežiūrint mano rašymo trūkumų ir turinio, ir formos atžvilgiu, mane suprasi svarbiausiuose dalykuose. Nė kiek, pavyzdžiui, neabejoju, jog Tamsta mokėsi tinkamai įvertinti trilinkai vienodus mano santykius su dvasininkais, kultūrininkais ir kūnininkais. Juk Tamsta pats, kaip teko man įsitikinti sekant Tamstos veikimą, esi tikras kultūrininkas ir tuo pačiu laiku Tamsta moki įvertinti dvasininkų ir kūnininkų tiesą. Aš, kaip ir Tamsta, drįstu principialiai sintezės vien tik tarp gėrio ir blogio, tarp tiesos ir melo, tarp grožio ir bjaurio. O čia, svarbiausia, mudu su Tamsta, Gerbiamasis Kunige, visuomet sutiksiva! „Technikinėms" žinioms ir šitą kartą maža beliko laiko ir jėgų, todėl gal būsią geriau, jei jų Tamstai suteiksiu kitam laiške, kurį pasistengsiu parašyti anksčiau, nekaip būsiu sulaukęs iš Tamstos atsakymo į šitą laišką. Baigdamas tad prašau Tamstos priimti aukščiausios pagarbos išreiškimą.

St. Šalkauskis

29/IV.18, Fribourg (Suisse). Av. du Midi, 11

PAGEIDAUJAMI DARBAI

1. *Filosofiškoji lietuvių terminologija:*
   - I. Žodžių kategorijos;
   - II. Žodynėlis: žodžio aptartis, sąvokos aptartis;
   - III. Terminų toblyčios. Terminija.
2. *Įžanga į filosofiją:*
   - I. Filosofijos aptartis ir padalinimas;
   - II. Filosofijos sistemos;
   - III. Fil. sistemų integralizacija Lietuvoje.
3. *Gnoseologija* (kriteriologija).
4. *Ontologija.*
5. *Teodicėja* (natūralė teologija).
6. *Kosmologija.*
7. *Psichologija.*
8. *Logika.*
9. *Etika* (moralė filosofija).
10. *Estetika* (dailės filosofija).
11. *Filosofijos historija:*
    - I. Rytų filosofija;
    - II. Graikų ir Romėnų filosofija;
    - III. Viduramžio filosofija;
    - IV. Naujoji filosofija.

    } Filosofijos antologija I—IV.
12. *Bažnyčia bei kultūra:*
    - I. Pažanga įgimties ir malonės tvarkose;
    - II. Bažnyčia ir žinija;
    - III. Bažnyčia ir visuomenė;
    - IV. Bažnyčia ir dailė;
    - V. Tikslus gyvenimas: genijus ir šventumas.

13. *Moterų klausimas.*
14. *Tautinė lietuvių kultūra:*
    I. Teorija (Tarp Dviejų Pasaulių);
    II. Praktika („Ruomuva"). } Tikslaus ugdinimo mokykla Lietuvoje.
15. *Dienynas.*
16. *Maldų knygelė* (rinkinys) } Apmąstymų knygelė, Maldaknygė (Išminties aukuras).
17. *Apsvarstymų ir apmąstymų knygelė* (rinkinys). Fribourg, b/r. 19.
18. *Pedagogikos teorija.* Ugdinimas gamtos, kultūros ir religijos srityse. Tikslaus ugdinimo teorija.
19. *Rūtų darželis* (dialogas).
20. *Ruomuva* (dialogas).
21. *Apšvietos sistema.*

LAIŠKO ANTANINAI ŠALKAUSKAITEI FRAGMENTAS

<...> surašysiu čia pat tuos veikalus, kuriuos esu pradėjęs kurti ar net tik sumanęs bendriausiuose bruožuose. Tokių veikalų medžiagą manyčiau sutalpinti į 20 tomų, kurių įvardymai būtų maždaug šitokie:

1. Lietuviškoji filosofijos terminija su terminologijos teorija.
2. Filosofijos įvada.— Propedeutinė dalis. 1 t.
3. „ „ Enciklopedinė dalis. 2 t.
4. Logika.
5. Gyvenimo filosofija. Prigimties filosofija. 1 t.
6. „ „ Kultūros filosofija. 2 t.
7. „ „ Religijos filosofija. 3 t.
8. Bendroji mokslinio darbo metodika.
9. Pedagogikos sistema. Bendroji dalis. 1 t.
10. „ „ Fizinis lavinimas. 2 t.
11. „ „ Protinimas. 3 t.
12. „ „ Dorinimas. 4 t.
13. „ „ Estetinis lavinimas. 5 t.
14. „ „ Religinis auklėjimas. 6 t.
15. Prometėjaus takai pasaulinėje kultūroje.
16. Tauta ir žmonija. Tautybės problema kultūros filosofijos šviesoje.
17. Tautinės kultūros problema Lietuvoje.
18. Šeimotyros problemos gyvenimo filosofijos šviesoje.
19. Romuva (Ateities vizijos). Mokykla. 1 t.
20. „ „ „ Gyvenimas. 2 t.

Filosofijos įvada yra mano bendriausias filosofinis pasiruošimas prie kuriamojo darbo. Gyvenimo filosofija yra teorinė mano kuriamojo darbo pusė ir sykiu — tiesioginis pagrindas pedagogikos sistemai. Ši pastaroji yra jau labiau praktinė kuriamojo mano darbo pusė. Romuva turėtų atidengti konkretinę perspektyvą į ateitį. <...>

LAIŠKAS A. PRAURAGNUI

Kaunas, 1938 m. rugsėjo 17 d.

Didžiai Gerbiamas Kolega,

Tamstos rašinį su įdomumu esu paskaitęs. Remdamasis specialiųjų mokslų daviniais, Tamsta darai platesnių apibendrinimų ir, išeidamas iš tų mokslų ribų, Tamsta patenki į filosofijos sritį. Toks kelias yra visai suprantamas ir pateisinamas su sąlyga, kad platieji apibendrinimai nebūtų skelbiami specialiųjų mokslų išvadomis. Specialieji mokslai turi apribotus objektus ir tiria juos iš artimesnių priežasčių, o filosofija neturi apriboto objekto ir tiria visų daiktų tolimiausius pagrindus, arba priežastis. Visai tad natūralu eiti nuo artimesnių priežasčių ir apribotų apibendrinimų prie tolimesnių priežasčių ir platesnių apibendrinimų. Kaip iš šito matyti, Tamstos minties kelias iš tikro eina filosofine linkme.

Į filosofiją yra linkęs kiekvienas žmogus jau todėl, kad ji yra pasaulėžiūros mokslas. Tik pas vieną žmogų filosofija yra grynai individualinė, kaipo jo asmeninio darbo išdava; pas kitą ji yra mokyklinė ta prasme, kad įsijungia į tam tikrą filosofinę mokyklą, jei ne visiškai, tai bent tam tikru laipsniu. Pirmuoju atveju filosofija yra labiau subjektyvinis dalykas, antruoju atveju — labiau objektyvinis dalykas, nes turi ilgesnių mokslinių tradicijų. Suprantama juk savaime, kad filosofija, kaip ir kiekvienas kitas mokslas, negali būti sukurta vieno tik žmogaus.

Tamstos išdėstytose pažiūrose nejaučiama jokios aiškios filosofinės įtakos, nors jose, kaip bus žemiau nurodyta, yra panašumo su žinomomis istorijoje filosofinėmis koncepcijomis. Iš šito sprendžiu, kad Tamstos filosofinė koncepcija yra individualinis Tamstos asmens darbas, at-

remtas į Tamstos specialinį mokslą. Toje koncepcijoje yra visa eilė teisingų idėjų, bet yra taip pat ir labai abejotinų. Tiesa, filosofijos srityje nėra taip lengva suskirstyti idėjas į teisingas ir klaidingas, kaip tai esti tikslesniuose už ją moksluose. Todėl Tamstos idėjų vertinime galiu būti ne mažiau subjektyvus už Tamstą, nors ir stengiuos atsižvelgti savo kritikoje į filosofinės minties istoriją.

Tamstos koncepcijos pagrinde glūdi *Praamžiaus idėja*. Kaip parodo pats terminas, Tamsta esi linkęs savo koncepciją jungti su tautine lietuvių pasaulėžiūra. Prieš tai nieko negalima turėti, bet tik svarbu tiksliai nusimanyti, kokia prasme ir kokiame laipsnyje mokslas apskritai ir filosofija specialiai esti tautiški, kad galima būtų apsaugoti minties nepriklausomumą nuo pašalinių veiksnių.

Jei suimti Tamstos Praamžiaus esminį turinį, tai reikės jame pripažinti ne ką kita, kaip tai, ką filosofija vadina absoliutu, o religija — Dievu. Absoliuto, arba Dievo, koncepcija turi savo ilgą istoriją filosofinės minties išsivystyme. Didžiausieji protai stengėsi šitą koncepciją ištobulinti, ją nuosekliai išvystyti ir pašalinti iš jos prieštaringus pradus.

Praamžius Tamstai yra Visatos šaltinis, kuris visuomet buvo ir bus. Tokią išvadą Tamsta darai iš energijos išlikimo dėsnio. Šita minties eiga randa savo pateisinimą tame kosmologiniame absoliuto, arba Dievo, įrodinėjime, kuris laikomas vieninteliai galimu: iš pasaulio, kaipo išdavos, sprendžiama apie jo šaltinio, arba priežasties, buvimą. Šitokis aposteriorinis pasaulio Kūrėjo įrodymas kai kurių filosofų ypatingai yra ginamas. Tamstos įrodymas, kaipo priklausąs prie tos pačios rūšies, nusipelno parėmimo, nors dėl trumpumo negalima jo iš Tamstos rašto pilnai suvokti.

Praamžiaus koncepcijos išsivystymas pas Tamstą eina toliau *panteistine linkme*. Visata yra, anot Tamstos, kinetiškas Praamžiaus pasireiškimas, jo potencijos kinetinė emanacija; jis kinetiškai pasireiškia visose formose. Panteizmui yra sudėję duoklę dideli žmonijos protai, bet vis dėlto jame yra tam tikro prieštaringumo. Praamžius Tamstai yra neribotas, nemedžiaginis, anapus laiko ir erdvės.

Tai visai teisinga absoliuto koncepcija. Bet kai šitas Praamžius pasireiškia emanacijos būdu ribotoje, medžiaginėje, esančioje laike ir erdvėje Visatoje, jis tampa netapatus sau. Jis tarsi dalijasi, o paskui ir tobulėja. Absoliuto idėja nesuderinama su įžvelgimu jame neabsoliutinių žymių, nes tai yra prieštaringumas.

Šiaip čia pat pas Tamstą yra teisingų ir brangių idėjų. Teisinga, kad Praamžius yra neribotas, nemedžiaginis, anapus laiko ir erdvės ir kad Visata yra ribota, medžiaginė, ir laike, ir erdvėje. Visai teisinga pažiūra į laiko ir erdvės reliatyvumą. Laikas ir erdvė yra mūsų pasaulio savybės. Jei išnyktų mūsų pasaulis, išnyktų ir šitos jo savybės. Laikas ir erdvė nėra kažkokios absoliutinės realybės, esančios šalia mūsų pasaulio.

Tamstos koncepcijos ypatybė yra ta, kad joje panteistinė linkmė derinasi su *dualizmo pradais*. Tamsta pripažįsti gėrio ir blogio amžiną lygiagretumą ir priklausomumą vieno nuo antro. Jei taip iš tikro būtų, Tamstos optimizmas, pasitikįs galutiniu gėrio laimėjimu, neturėtų tvirto pagrindo. Jei „gėrio pasireiškimas yra galimas blogio dėka", tai blogis pasidaro visada reikalingas gėrio palydovas; jis tampa lygiai reikalingas kaip ir gėris, nes, „jei nebūtų ardančių jėgų, nebebūtų nė kūrybinių jėgų". Čia didelis nesusipratimas, kurį bene geriausiai išsprendžia teistinė pasaulėžiūra.

Jei Praamžius yra absoliutas ontologine (buvimo) ir etine (veikimo) prasme, tai jame negali turėti vietos blogis. Blogis tegali atsirasti iš esančios Visatoje valios, nukrypstančios nuo Praamžiaus kaipo nuo gėrio šaltinio. Čia apie gėrio ir blogio lygiagretumą ir savitarpišką priklausomumą negali būti kalbos. Šita koncepcija einant, Praamžius pasireiškia Visatoje taip, kaip kad priežastis pasireiškia išdavoje. Menininkas yra vykdančioji priežastis savo kūrinio, kuris nėra menininko emanacija. Taip pat jei kūrinys turi laisvą valią, ši pastaroji nėra determinuojama nelygstamai Praamžiaus, panorėjusio sukurti laisvą esybę. Šiais *trumpais pasisakymais* noriu tik nurodyti į tai, kad filosofijos istorija žino koncepciją, tobulesnę už dualizmą.

Tamstos specialybė ypatingą antspaudą uždėjo ant eti-

nės koncepcijos, kuri todėl išėjo ypatingai *sumechanin-ta*. Kiek suprastinant etinę Tamstos koncepciją, išeina, kad gera yra tai, kas leidžia nugalėti inerciją, arba artėjimą prie nulinės sferos, ir, atvirkščiai, bloga yra tai, kas didina inerciją ir artėjimą prie nulinės sferos. Kitaip tariant, greitėjimo pradas yra gėris, inercijos pradas — blogis. Toks blogio ir gėrio *supratimas* yra priešingas, galima sakyti, visoms filosofinės etikos tradicijoms.

Panašiai tobulėjimo idėja, susijusi su tolimu nuo nulinės sferos, yra per daug mechaninė. Dorinis gėris ir tobulėjimas yra idėjos, svetimos judėjimui ir mechanikai. *Galbūt* kad čia man ne viskas pas Tamstą aišku. Todėl nenorėčiau apie šitą dalyką ilgiau kalbėti. Čia tik pažymėsiu, kad surišta su tobulėjimo koncepcija grįžtamojo ciklo idėja yra įdomi ir sąmojingai pavaizduota antrojoje diagramoje. Šita idėja randa platesnį išvystymą teistinėje *pasaulėžiūroje, kuri vaizduoja Visatą, atkritusią nuo* Praamžiaus ir grįžtančią prie jo ilgos ir skausmingos evoliucijos keliu. Bet šita pasaulėžiūra negali prileisti, kad Praamžius, kaipo absoliutas, turįs iš savęs tobulumo pilnatvę, galėtų tobulėti Visatos evoliucijos išdavoje.

Tamstos teigimas „viskas nuolat keičiasi" filosofijoje seniai buvo iškeltas aikštėn. Tuo ypatingai pagarsėjo senovės filosofas Heraklitas, suteikęs žinomą formulę *panta rei* (viskas teka). Tačiau jei yra svarbu atsižvelgti į kitėjimo pradą Visatos sąrangoje, tai lygiai yra svarbu paisyti ir to, kas yra pastovumo pradas. Jei yra kitėjimas, tai yra ir tas, kas kinta. Jei būtų tiktai vienas kitėjimas, be kitėjimo substrato, tai viskas būtų tuščia judėjimo forma be to, kas juda.

Stengiaus paliesti tik svarbesnius Tamstos rašto dalykus. Gilintis į visas smulkmenas nėra galimybės, nes tai pareikalautų per daug laiko. Iš viso, kas anksčiau pasakyta, galiu dabar padaryti vieną išvadą. Eiti iš specialiųjų mokslų į filosofijos sritį galima ir visai natūralu. Tai visai pateisinamas kelias iš siauresnio mokslo į platesnį mokslą. Bet tai daryti sėkmingai galima tik tada, kai su specialiosiomis studijomis jungiama filosofinės studijos. Kitaip teks daug ir ilgai klajoti ten, kur filosofinės minties istorija yra jau konstatavusi pastovesnių laimėjimų.

Esu visai atvirai pasisakęs apie Tamstos raštą, norėdamas pagal savo įsitikinimus skirti teisingas Tamstos idėjas nuo abejotinų ar net klaidingų. Bet, žinoma, vertindamas ir pats galėjau suklysti.

Prašau, Gerbiamasis Kolega, priimti mano kolegialių jausmų pareiškimą.

Prof. St. Šalkauskis

TERMINOLOGIJOS TEORIJA
KALBOTYROS KLAUSIMAI

TERMINOLOGIJOS TEORIJA IR LIETUVIŠKOJI FILOSOFIJOS TERMINIJA *

Įvedamieji paaiškinimai apie terminologiją bei terminiją

Neatgailimai anksti pasimiręs jaunas mūsų filosofas Romas Bytautas paskelbė raštu Kaune 1908 metais savotišką bandymą, įvardytą posakiu „Šis tas iš lietuvių kalbos filosofijos". Šitas brangus mano draugas iš Maskvos Universiteto iš dalies užkrėtė mane savo karšta terminologijos klausimo meile; todėl, kalbėdamas apie terminologijos reikalą, neiškenčiu jo nepaminėjęs kaip savo tiesioginio įkvėpėjo. Tai juo labiau pridera padaryti todėl, kad šiais 1925 metais sueina dešimts metų nuo jo mirties dienos. Esu visai tikras, jog, jei Romas Bytautas būtų buvęs gyvas per šitą laiką, dabar būtume turėję jau tvirtai nustatytą filosofijos terminiją. Tuo tarpu mes tegalime šiuo metu vien paskaityti primintojoje jo brošiūroje, pačiame jos gale, šituos pageidavimo žodžius: „Visų reikalingiausia dabar mums knyga — tai lietuvių kalbos filosofija".

Romas Bytautas nebuvo gilus mūsų gyvos kalbos žinovas, bet užtat jis turėjo kalbos dalykuose tą jautrią spekuliatyvinę gyslelę, kuri yra taip reikalinga mokslo terminams sudaryti. Jei, iš vienos pusės, galima konstatuoti, jog jo pirmas bandymas vadinamosios kalbos filosofijos srityje turėjo aiškios įtakos lietuvių kalbos plėti-

* Spausdindamas šitą savo darbą, negaliu netarti širdingą ačiū gerbiamajam savo kolegai doc. J. Balčikoniui, kuris maloniai sutiko padaryti nemaža pataisų straipsnio kalboje. Jei šita kalba vis dėlto nėra dar visai taisyklinga ir turi abejotinų dalykų tiek gramatikos, kiek ir terminologijos atžvilgiu, tai atsakomybę už tai teisingai turi prisiimti autorius, kurio kalbos netobulybės negalėjo būti visai pašalintos dėl įvairių priežasčių.

mui, tai, iš kitos pusės, negalima nepasigailėti, kad šita įtaka buvo dar per maža metodologinės pakraipos atžvilgiu. Romas Bytautas buvo padaręs pirmą tik žingsnį į sistemingą mūsų mokslo terminijos tvarkymą. Norint tad šitoje srityje atsiekti teigiamųjų išdavų, tepriderėjo nuosekliai tobulinti ir varyti toliau jo pradėtąjį darbą. Bet čia kaip tik pasitaiko kliūtis, kuri praktikoje yra labai sunkiai pergalima. Būtent vadinamajai kalbos filosofijai yra reikalingas dvejopas kompetentingumas — lingvistiškas ir filosofiškas, kas retai kada pasitaiko mokslo praktikoje. Mažas R. Bytauto bandymo pasisekimas kalbininkų tarpe tuo ir reikia aiškinti, kad jis nebuvo turėjęs pakankamo lingvistiško kompetentingumo.

Prisipažindamas prie Romo Bytauto, kaip prie pirmo savo įkvėpėjo, ir norėdamas priminti mūsų mąstančiai visuomenei jo darbą ir šitą darbą kiek pastūmėti į priekį, aš irgi jaučiu didelę lingvistiško kompetentingumo stoką. Tai verčia mane tenkintis labiausiai filosofine, arba spekuliatyvine, terminologijos klausimo puse ir sykiu užleisti galutiną sprendimą apie lingvistinę klausimo pusę mūsų kalbininkams. Norėčiau tik ypatingai aiškiai iškelti aikštėn, kad mokslinės terminologijos dalykuose kalbos mokslas labai artimai sueina su filosofijos mokslu ir jog, jei, iš vienos pusės, šitų dalykų srityje nėra visai kompetentingi vieni tik filosofai arba šiaip jau suinteresuoti mokslininkai, tai, iš antros pusės, šituose dalykuose nėra irgi visai kompetentingi vieni tik kalbininkai. Iš čion savaime aišku, jog tik sujungtomis bei suderintomis kalbininkų, filosofų ir šiaip jau suinteresuotų mokslininkų pastangomis gali būti tikslingai nustatyta mūsų mokslinė terminija.

Kaip jau galima buvo pastebėti, šalia terminologijos žodžio vartoju dar terminijos žodį. Tai darau pasekęs R. Bytautą, kuris, mano supratimu, visai tiksliai skiria terminiją, kaip mokslo terminų rinkinį, nuo terminologijos, kaip nuo terminijos mokslo. Paprastai kultūringos kalbos šito skirtumo nedaro, neturėdamos galūnės sutelktinei sąvokai išreikšti, ir todėl jos vadina terminologijos vardu ir mokslo terminų rinkinį, ir mokslą apie terminus. Bet, kadangi mūsų kalba naudojasi vienarūšių daiktų rinkiniui

reikšti galūne -ija, tai visai tikslu bus pavadinus terminų rinkinį terminijos vardu pagal analogiją su žodžiais: žmonija, lapija, vyrija ir t. t.

Tuomet terminologijos žodis telieka vien terminijos mokslui, arba mokslui apie terminus reikšti.— Tačiau reik čia pat pripažinti, jog terminologija dar nesudaro atskiros mokslo disciplinos, kuri būtų gavusi nepriklausomas teises šalia kitų specialių mokslų. Tenka tad dairytis, į kokį platesnį mokslą gali įeiti terminologija kaip vienas iš atskirų dalykų, arba viena iš teorijų. Šitam klausimui išspręsti turi reikšmės termino esmė kaip terminologijos objekto pagrindas. Apskritai kalbant, terminas yra žodis, reiškiąs mokslinę sąvoką. Kaip žodis, jis priklauso gramatikos mokslui. Kaip sąvoka, jis priklauso logikos mokslui. Pagaliau kaip sąvoka, turinti tam tikro specialaus turinio, jis priklauso atatinkamam mokslui, į kurio objektą šita sąvoka įeina. Kalbant apie terminologiją apskritai, turi reikšmės pirmuodu atžvilgiu: pirma, terminas žodžio atžvilgiu ir, antra, terminas sąvokos atžvilgiu. Tokiu būdu bendrasis terminologijos klausimas sykiu liečia logikos ir gramatikos sritis, arba, plačiau tariant, sykiu įeina į kalbos mokslą ir į filosofiją. Iš čion galima padaryti išvadą, jog nei viena iš paprastų kalbos mokslo disciplinų, nei viena iš paprastų filosofijos disciplinų negali visai apimti terminologijos teorijos. Žodžiu tariant, terminologijos reikalui reikalinga savotiška disciplina, kuri jungtų kalbos mokslo davinius su filosofijos daviniais, kiek esama klausimo apie žodžio santykiavimą su sąvoka, kurią jis reiškia.

Jei ieškosime mokslų istorijoje disciplinos, kuri būtų jau apėmusi šitaip statomą terminologijos klausimą, tai pamatysime, jog šitoje srityje formavosi ir net tebesiformuoja įvairiai vadinamų disciplinų.— Senovės graikų buvo žinomas onomastikonas (iš ονομαστικος), kuris reiškė žodžių aptarimą, sutvarkytą pagal dalykus, ir todėl skyrėsi nuo leksikono (iš λεξις), kur žodžiai buvo tvarkomi pagal raidyno eilę. Aristotelis paskyrė net penktą savo „Metafizikos" knygą filosofinės terminologijos klausimui, pavadinęs ją žodžiais: „Apie daugeriopą posakių vartoseną" (περι του ποσαχως λεγεται εκαστον). Viduramžiais

susidarė Aristotelio pakraipoje dalykas, vadinamas paprastai žodžiais: „Summa modorum significandi" arba trumpesniu posakiu: „De modis significandi", kaip mokslas apie reiškimo būdus. Šitais pavadinimais norėta pažymėti tai, kaip dalykai ir sąvokos yra reiškiamos žodžiais. Dunsás Scotus, kuris gyveno nuo 1274 iki 1308 m. ir buvo viduramžiais vadinamas „doctor subtilis", davė savo veikalui „De modis significandi" kitą pavadinimą, labiau reikšmingą, būtent — „Grammatica speculativa". Jei gramatikai apskritai rūpi tinkamas minties išreiškimo būdas, tai spekuliatyvinei gramatikai specialiai rūpėjo santykis, kuris yra tarp dalyko, sąvokos ir žodžio, ir net tas savitarpinis trijų šitų dalykų atatikimas, kuris yra reikalaujamas tiksliam išsireiškimo būdui.

Pavadinimas „Spekuliatyvinė gramatika" beveik yra lygus filosofiškai gramatikai, ir todėl jis rasi labiausiai tinka tam filosofijos ir kalbos mokslo jungimui, kuris yra reikalaujamas, kaip matėme, terminologijos dalykuose.— Tačiau naujais laikais atsirado tam pačiam reikalui ištisa eilė naujų pavadinimų. Tie mokslininkai, kurie norėtų pasilikti gryno kalbos mokslo plotmėje, yra linkę vadinti spekuliatyvinę gramatiką bendrosios gramatikos vardu; o tie mokslininkai, kurie norėtų perkelti visą dalyką į filosofijos plotmę, vadina jį kalbos filosofijos vardu. Abudu pavadinimai turi savo silpną pusę. Bendroji gramatika per maža kelia aikštėn filosofinę klausimo pusę; o kalbos filosofija per maža kelia aikštėn lingvistinę klausimo pusę. Be to, kalbos filosofiją vargu galima pripažinti atskira *filosofijos disciplina*, kadangi ne kiekvienas dalykas, kuris susiduria su filosofijos dalykais, tuo pačiu įeina į filosofijos mokslo plotą. Tokie paskutinių laikų padarai, kaip matematikos filosofija, kalbos filosofija, pinigų filosofija, kūrybos filosofija ir panašios filosofiškos formacijos, iš tikrųjų nustato tik kontaktą tarp filosofijos mokslo, iš vienos pusės, ir atskirų specialių mokslų, iš antros pusės. Jose visuomet daug yra nefilosofiškų dalykų, ir todėl į tiksliai suprasto filosofijos mokslo ribas jos negali būti visai teisėtai įvestos.

Dėl tos pačios priežasties ir tie klausimai, kurie buvo numatyti spekuliatyvinei gramatikai, nesudarydami grynų

filosofinių objektų, negali būti įvesti tarp filosofijos disciplinų kalbos filosofijos vardu. Faktinai ir pasirodo, jog tai, kas yra paprastai vadinama kalbos filosofijos vardu ir kas maždaug atsako viduramžių spekuliatyvinei gramatikai, yra filosofiškų ir lingvistiškų dalykų mišinys. Šito mišinio filosofiški dalykai galėtų būti suskirstyti tarp logikos, psichologijos, ontologijos ir kultūros filosofijos, bet visas šitas mišinys negali būti ištisai įtrauktas į filosofijos mokslą. Galima tikėtis, kad ir kalbininkai nenorės jo traukti ištisai į lingvistikos mokslą bendrosios gramatikos vardu, kadangi jame yra filosofiškų dalykų.

Paskutiniais laikais vis dažniau kalbama apie semantiką. Semantikos vardas atsako tam, kas viduramžiais buvo vadinama summa modorum significandi, nes σημαντικη τεχνη ir yra ne kas kita kaip mokslas apie reiškimo būdus (σημαινω — reiškiu). Šitas vardas, kaip išlaikęs neutralybę istoriniame klausimo išsiplėtojime, irgi visai tinka kalbamajam dalykui *.— Taip dalykams stovint, semantikos klausimai ir tarp kitko terminologijos klausimai pasilieka lingvistikos ir filosofijos mokslų tarpusieny. Ar šita nesusikristalizavusi galutinai disciplina bus pavadinta tradiciniu spekuliatyvinės gramatikos vardu, ar jai bus galutinai nustatytas semantikos vardas, nėra svarbu. Faktas yra tai, kad intelektualinis gyvenimas stato problemų iš kalbamos srities ir verčia jas taip ar šiaip spręsti. O mums, lietuviams, tenka ypatingai gyvai atjausti šitas reikalas sąryšyje su tuo ūmiu mokslinės terminijos kūrimu, kuris pasidarė būtinas, lietuvių tautai įžengus į nepriklausomo valstybinio gyvenimo vėžes.

Šiuo metu mūsų mokslinės terminijos kūrimas nesiremia jokiomis aiškiai suformuluotomis taisyklėmis. Dėl šitos priežasties terminų kūrime nėra nei vienodumo, nei nuoseklumo, ir net ypatingai sunkus yra įvairių žmonių susitarimas, kylančiuose dėl jų klausimuose. Tas pats yra ir filosofinės terminijos srityje. Tuo tarpu terminologijos taisyklių reikalas čia atjaučiamas dar stipriau, kadangi nuo filosofinės terminijos reikalaujama ypatingo nuoseklumo ir aiškios kuriamosios iniciatyvos. Filosofinės ter-

* Plg. *Michel Bréal.* Essai de Sémantique. Librairie Hachette, 5-me ed.

minijos svarba auga dar todėl, kad į ją įeina apskritai vos ne visi abstraktiniai bendro turinio terminai, kurie turi didelės reikšmės visam intelektualiniam gyvenimui ir tarp kitko specialiems mokslams.

Šitas gyvas reikalas ir yra paraginęs mane bandyti patyrinėti terminologijos teoriją ir jos šviesoje sudaryti lietuviškosios filosofinės terminijos projektą.

TERMINOLOGIJOS TEORIJA

1. *Terminas ir žodis.* Lotynų žodis „terminus", atstojęs viduramžių filosofijoje graikų žodį ὅρος, reiškia kraštutinę ribą, kur kas nors baigiasi. Šita prasme galinis taškas yra terminas linijai; linija bus panašiai terminas plokšmei ir t. t. Perkėlus termino žodį į filosofijos sritį ir pritaikius jai iš analogijos jo pirmutinę prasmę, gauta terminui nauja reikšmė, būtent imta suprasti terminas kaip kraštutinis elementas, arba pradas, prie kurio galų gale prieinama darant kokio nors dalyko analizę. Pavyzdžiui, spręsmas *(iudicium)* yra analizuojamas iš savo pradų; gaunamos šios analizės išdavoje sąvokos *(conceptus)* yra tarsi kraštutiniai jo pradai, kurie todėl buvo lotyniškai vadinami termini mentales. Panašiai, analizuodami tartą sakinį *(propositio)*, gauname atskirus žodžius, kurie, kaip tam tikri kraštutiniai pradai, buvo lotyniškai vadinami *termini orales.* Pagaliau galime analizuoti parašytą sakinį arba apskritai raštą *(scriptura)* ir atatinkamai gausime savo rūšies kraštutinius pradus, kurie lotyniškai buvo vadinami termini scripti. Taigi, perkėlę iš analogijos pirmutinę termino prasmę į logikos, gramatikos ir rašto sritis, gauname trejopą terminą: suvokiamąjį, tariamąjį ir rašomąjį.

Kadangi terminas reiškia kokio nors dalyko galą, arba ribą, ir kiekvienas daiktas turi, taip sakant, du galu ir įvairių ribų, tai tas pats terminas gali būti baigiamuoju *ir pradedamuoju* pagal tai, katruo krypsniu yra einama, vykstama, mąstoma arba žiūrima į dalyką. Jei, pav., linija turi du galu, tai baigiamasis galas bus priešingas tam, kuris yra laikomas pradedamuoju. Tęsdami liniją nuo vieno

taško į kitą, padarome, taip sakant, kelią tarp dviejų terminų, iš kurių vienas lotyniškai buvo vadinamas *terminus a quo* (*pradedamasis terminas*), *antras — terminus ad quem* (baigiamasis terminas). Du terminu pasikeis savo reikšmėmis, kai kelias tarp jųdviejų bus daromas atvirkščiu krypsniu. Ne veltui tad sakoma, jog lazda turi du galu.

Tas pats pasireiškia ir pačio termino supratime. Kaip matėme, terminas yra baigiamasis pradas spręsme, sakinyje ar rašte, kai spręsmas, sakinys ar raštas yra analizuojamas. Bet imkime tik spręsmą, sakinį ar raštą dėstyti iš sudedamųjų jų pradų, ir tuoj pradai, buvę baigiamaisiais, virs pradedamaisiais arba sudedamaisiais. Spręsmą sudarysime iš sąvokų, sakinį tarsime arba parašysime žodžiais. Pasirodo, jog tai, kas analizėje yra terminus *ad quem*, sintezėje tampa terminus *a quo*, ir atvirkščiai.

Pažiūrėkime dabar, kas yra terminus *ad quem* pačio termino supratimo evoliucijoje. Leiskime, turime suvokti kokį nors daiktą. Daiktas, kaip suvokimo objektas, yra mūsų proto veikimui tikslas, galas arba terminas, būtent — *terminus cognitivus* (pažinimo terminas). Daikto esmės suvokimas baigiasi sąvokos sudarymu; todėl taip pat ir sąvoka yra vadinama proto terminu *(terminus mentalis)*. Einant dar toliau, glūdinti prote sąvoka yra išreiškiama tariamuoju arba rašomuoju žodžiu, būtent tuo, kas, kaip sakyta, lotyniškai vadinama *terminus oralis* ir *terminus scriptus*.— Taigi nuo daikto einame prie jo pažinimo su sąvokos pagalba; nuo sąvokos einame paskui prie jos reiškimo tariamuoju arba rašomuoju žodžiu. Kas gi toliau? — Toliau... žengti jau nebegalima, nes, jei kas nors nuo žodžio panorės žengti kur nors, turės grįžti prie sąvokos, juo išreikštos, o nuo šios pastarosios — prie daikto, išreikšto sąvoka ir pareikšto žodžiu. Todėl žodis yra tikras terminas, t. y. galas, arba riba, kurią prieina pažinimas, išreiškiamas išviršiniu būdu. Nenuostabu paskui, kodėl iš įvairių prasmių, kurių buvo teikiama terminui, labiausiai *jam prigijo supratimas*, kuriuo einant, jis yra laikomas žodžiu, reiškiančiu sąvoką. Kitaip tariant, terminas yra visų pirma ir labiausiai tariamasis arba rašomasis terminas, reiškiąs proto suvokiamąjį terminą.

Tokia iš tikrųjų ir buvo termino supratimo evoliucija. Betgi čia dar ne galas jos vyksmui. Naujais laikais, kurie yra pasireiškę specialių mokslų ypatingu išsiplėtojimu, termino supratimas yra labiau susiaurintas. Kad žodis, reiškiąs sąvoką, įgautų šiais laikais termino vardą, reik, kad reiškiamoji sąvoka liestų kurį nors mokslinį dalyką arba, kitaip tariant, įeitų į kokio nors mokslo tyrinėjamųjų dalykų sritį. Pavyzdžiui, lenta, stalas, suolas ir kiti panašūs žodžiai liečia namų apystato daiktus ir reiškia jų sąvokas, bet būtų mokslo dalykų per dideliu banalizavimu pavadinus ir šituos žodžius terminais.

Taigi pasirodo, jog ne kiekvienas žodis, reiškiąs sąvoką, yra mokslo terminas, nors kiekvienas terminas yra žodis, reiškiąs sąvoką. Vadinasi, terminas yra siauresnė sąvoka negu apskritai žodis, reiškiąs sąvoką. Todėl, kai buvo sakyta, jog terminas yra žodis, reiškiąs sąvoką, nebuvo duota pilna jo aptartis *(definitio)*, bet tebuvo vien nurodyta jo artimiausioji giminė *(genus proximum)*. Norint gauti pilną termino aptartį, reik prie artimiausios giminės pridėti dar rūšinis skirtumas *(differentia specifica)*, t .y. artimiausioji giminė reik apriboti tais dalykais, kurie atsako termino prasmei. Tai nėra sunku padaryti po to, kas pasakyta apie termino supratimo evoliuciją paskutiniais laikais.

Paskutiniais laikais kaip tik imta griežčiau skirti mokslišk ieji dalykai nuo profaniškųjų. Pagal tai, ar žodžiai išreiškia pirmuosius ar antruosius, jie ir skirstomi rūšimis. Kai žodis, reiškiąs sąvoką, liečia mokslo dalyką, turime terminą tikra to žodžio prasme. Antruoju atveju turime žodį, kuris nėra kvalifikuojamas termino vardu ir kuris tėra vienas iš daugelio žodžių, sudarančių sykiu su moksliniais terminais kalbos žodžių lobį *(Wortschatz)*.

Dabar jau galima sudaryti pilną termino sąvokos aptartį. Būtent terminas yra žodis, reiškiąs sąvoką, turinčią specialios reikšmės kuriam nors mokslo dalykui. Šitoje aptartyje, kaip ir kiekvienoje aptartyje, terminas charakterizuojamas dviem žymėm — giminine ir rūšine. Pirmuoju atžvilgiu jis yra žodis, reiškiąs sąvoką. Antruoju atžvilgiu jis

yra kokio nors mokslinio dalyko reiškėjas. Šituodu atžvilgiu ir dera mums smulkiau panagrinėti norint geriau įsigilinti į termino savybes.

2. *Terminas, dalykas ir sąvoka.* Kai buvo nurodoma termino giminė, pasakyta „žodis, reiškiąs sąvoką". Tuo pačiu tarsi duota pažinti, jog šalia žodžių, reiškiančių sąvokas, esama dar žodžių, sąvokų nereiškiančių. Ir iš tikro, jei imsime tokius žodžius kaip d e j a, a i m a n, a n t a i, i r, k a d i r t. t., turėsime pripažinti, jog jie sąvokų nereiškia, nors, žinoma, nėra be reikšmės. Be sąvokų, žodžiai gali reikšti jausmus, norus, įsivaizdavimus, nurodymus ir k. d. Taigi žodžiai galima suskirstyti dviem didelėm grupėm, iš kurių vieną sudaro žodžiai, reiškią sąvokas, antrą — žodžiai, sąvokų nereiškią. Terminai įeina į pirmąją žodžių grupę, bet jos visos neapima, nes jų bendrai sąvokai teatsako žodžiai, kurie reiškia sąvokas, turinčias specialios reikšmės kokiam nors mokslo dalykui. Šiaip ar taip, visa tai, kas yra prigimta žodžiui, t. y. jo esmė ir savybės, pritinka irgi terminui, kaip vienai iš palenktų žodžiui rūšių. Dėl šitos priežasties žodžio sąvokos analizė, ir ypač — žodžio, reiškiančio sąvoką, yra būtina geram termino sąvokos supratimui. Kas tad yra žodis ir kokios jo savybės?

Pirmu pažvelgimu pasakysime, jog žodis yra garsas arba net garsų būrys, tartas žmogaus burna. Leiskime, tai yra tarmuo, atsakąs lotyniškam žodžiui v o x. Tačiau, kaip ne kiekvienas garsas yra tarmuo, taip ir ne kiekvienas tarmuo yra žodis. Kad tarmuo virstų žodžiu, reik kad jis būtų skiemenuotas *(vox articulata)* ir kad juo būtų reiškiamas koks nors dalykas *(vox significativa).* Taigi ž o d i s y r a s k i e m e n u o t a s b e i r e i k š m i n g a s t a r m u o. Sakant, jog žodis yra skiemenuotas tarmuo, arba garsų būrys, charakterizuojama jo fizinė, arba fiziologinė, pusė; o sakant, jog žodis yra reikšmingas tarmuo, charakterizuojama jo išvidinė, arba psichologinė, pusė. Žodžio esmei svarbu ir fiziologinė, ir psichologinė jo pusė. Vaiko verkšlenimas, kad ir yra reikšmingas, bet nėra dar skiemenuotas tarmuo. Papūgos žmogaus kalbos mėgdžiojimas kad ir gali susidaryti iš skiemenuotų tarmenų, tačiau nėra reikšmingas psichologiniu atžvilgiu,

nes šituo mėgdžiojimu papūga jokios prasmės neišreiškia ir pačių pamėgdžiojamų žodžių reikšmės nesupranta.

Gyvulių urzėjimas, lojimas, bliovimas, kalenimas, gagenimas ir t. t. kad ir yra, kaip ir vaiko verkšlenimas, reikšmingi faktai, vis dėlto nėra skiemenuoti tarmens. Bet svarbiausia čia tai, kad visi panašūs garsai tėra reikšmingi ne savo intencija, bet vien kaip tam tikri gyvenimo faktai. Tuo tarpu, kai yra sakoma, jog žodis yra reikšmingas tarmuo, turima galvoje, jog tarmeniui yra suteikiama reikšmė bei prasmė tam tikru tikslu, arba tam tikra intencija. Pasirodo, jog šita intencija, kurios vardu suteikiama tarmeniui prasmė, turi irgi esminės svarbos. Būtent skiemenuotu tarmenimi yra pareiškiamas koks nors dalykas *tuo tikslu, kad juo šitas dalykas būtų duotas pažinti* tam, kam yra tariama ir kas turi girdėti arba klausyti. Žodis, kaip toks, yra sutelktinio gyvenimo faktas, ir todėl jis visuomet turi tikslo, t. y. yra visuomet skiriamas tarnauti susižinojimo priemone.

Kai sargybinis šuo loja naktį, pajutęs svetimo žmogaus prisiartinimą, jo šeimininkas gauna atsargos ženklą, bet vis dėlto negalima pasakyti, kad šuns lojimas yra reikšmingas ženklas, duotas su susižinojimo intencija. Šuo belodamas tereaguoja vien neskiemuotais garsais į tai, kas dedasi aplink jį, ir todėl šeimininkui nesvarbu šuns intencija, bet tai, kas galėjo sukelti jo lojimą. Taigi išeina, jog tikras skiemenuotas ir reikšmingas tarmuo turi *savo tikslu tarnauti susižinojimo priemone* ir kaip toks yra reiškimo ženklas.

Ženklas apskritai yra pajustinis daiktas, kurio patyrimas padeda pažinti kitą kokį dalyką.— Tartas žodis nėra niekados sau tikslas: ne pažinimas jo garsų, kaip tokių, bet pažinimas to, ką žodis reiškia, yra svarbu tokiu atveju. Todėl žodis visuomet yra ženklas, iš kurio yra pažįstamas kitas koks dalykas.

Suglaudus visa, kas buvo pasakyta iki šiolei apie žodį, gausime jam šitokią aptartį: žodis yra žmogaus burna sudarytas skiemenuotas bei reikšmingas tarmuo, tarnaująs susižinojimo ženklu. Šitoje aptartyje randame visas žo-

džio priežastis. Tariąs žmogus yra vykdomoji žodžio priežastis. Skiemenuotas tarmuo, susidaręs iš tartų garsų, sueinančių į vieną visumą, yra materialinė žodžio priežastis. Sąmoningai suteiktas tarmeniui reikšmingumas yra formalinė žodžio priežastis. Pagaliau siekiamoji žodžio priežastis glūdi tame, kad skiemenuotam bei reikšmingam tarmeniui skiriama tarnauti susižinojimo priemone, būtent reiškimo ženklu tam, kam yra kas nors sakoma.

Žmogus yra tikras žodžio autorius, kadangi jis, kaip *protinga būtybė, tepajėgia suteikti žodžiui tikros* prasmės ir net savo nuožiūra *(ad placitum)* gali pažymėti bet kurį dalyką tam tikru vardu. Kitas yra klausimas, kaip faktinai yra susidariusi kalba kaip žodinių ženklų sistema. Kalbos kilmė ir psichologinis vyksmas, atsakąs kalbos faktui žmogaus sieloje, čia visai neliečiama. Terminologijos reikalui svarbu, taip sakant, kalbos sistematika, ir jos dalykai čia teliečiami. Taigi žmogus, kaip toks, yra tikra vykdomoji kalbos priežastis.

Materialine žodžio priežastimi, t. y. ta medžiaga, iš kurios žodis sudaromas, yra skiemenuotų garsų būrys, sueinąs į vieną visumą. Paprastai ir normaliai skiemenavimas įvyksta kaitaliojant šiokiu ar tokiu būdu balsius ir priebalsius. Galima sakyti, jog balsiai sudaro esminę žodžio pusę, tuo tarpu kad priebalsiai yra jam pripuolamesni dalykai. Priebalsiai dažniausiai skaido žodį skiemenimis, kurie sykiu gali skirtis savo balsiais.

Štai keletas atsitiktinių pastabų apie vykdomąją ir materialinę žodžio priežastį. Mums betgi privalo čia nelyginant daugiau rūpėti formalinė ir *siekiamoji žodžio* priežastys, t. y. iš vienos pusės, tai, kas padaro, kad žodis yra žodžiu, o iš antros pusės, tai, ko dėlei žodis yra sudaromas, arba kuriam tikslui jis turi tarnauti. Formalinę žodžio priežastį, kaip sakyta, sudaro jo reikšmingumas, o siekiamoji jo priežastis yra jo pašaukimas tarnauti susižinojimo ženklu. Šitiedvi žodžio priežastys man ir tenka kiek smulkiau išnagrinėti pradedant nuo siekiamosios priežasties, kuri, būdama vykdymo tvarkoje paskutinė, yra pirmutinė tendencijos tvarkoje. Būtent mums bus ne pro šalį ištyrus, kokiu reiškimo ženklu yra žodis pagal savo savybes.

Ženklas apskritai yra dvejopas — prigimtasis *(signum naturale)* ir iš nuožiūros nustatytas, arba sutartasis *(signum arbitrarium seu conventionale).* Prigimtasis yra ženklas, kurio santykis su reiškiamuoju dalyku yra nustatytas šio pastarojo prigimtimi. Iš nuožiūros nustatytas, arba sutartasis, yra ženklas, kurio santykis su reiškiamuoju dalyku yra nustatytas žmogaus nuožiūra, arba yra sutartas. Žinoma, sutarimas dėl ženklo gali būti, taip sakant, tylimas, kilęs savaime iš gyvenimo aplinkybių.

Imkime dabar keletą pavyzdžių, kurie turėtų mums paaiškinti įvairių ženklų skirtumus. Pav., pastebime ant smėlio žmogaus kojos pėdsaką. Šitas pėdsakas yra mums dalykas, iš kurio patiriame, jog čia būta žmogaus. Kai iš vieno dalyko patiriame kitą, turime ženklą. O kadangi ženklas šiuo atveju pareina nuo žmogaus prigimties, būtent nuo natūralios žmogaus kojos, tai aišku, jog jis yra prigimtasis ženklas. Panašiai vartojamas bus prigimtasis ženklas kokiai nors žmogaus nelaimei, tam tikra šypsena — tam tikram jausmui ir t. t. Iš kitos pusės, matydami apvainikuoto laurais žygininko paveikslą, žinome, jog laurų vainikas yra laimėtas garbės ženklas. Tačiau sąryšis tarp garbės ir laurų vainiko nepareina nuo garbės prigimties, arba esmės, bet yra nustatytas pačių žmonių nuožiūra. Todėl, jei žmogaus pėdsakas yra prigimtasis, tai laurų vainikas yra iš nuožiūros nustatytas, arba sutartasis, ženklas.

Taikant pasakyta žodžio klausimui, nesunku pastebėti, jog žodis dažniausiai yra sutartasis ženklas. Jei žodis būtų buvęs prigimtasis ženklas, negalima būtų išaiškinti, kodėl įvairiose kalbose tie patys dalykai įvairiai yra vadinami. Šitas įvairumas parodo, jog tarp žodžio, kaip ženklo, ir reiškiamo juo dalyko santykis nėra prigimtas, bet iš nuožiūros nustatytas, arba sutartas. Tiesa, pasitaiko žodžių, kurie pamėgdžioja reiškiamuosius dalykus. Tokie žodžiai prisiartina prie prigimtųjų ženklų, ir todėl sykiu pastebima, jog panašumas tarp tokių žodžių įvairiose kalbose yra jau žymiai didesnis kaip kad kitais atvejais. Pav., mūsų žodis švilpti, prancūzų *siffler,* vokiečių *pfeifen,* ru-

sų *svistat'*, lenkų *gwizdać* turi garsuose panašumo, kadangi jie visi šiaip ar taip stengiasi pamėgdžioti dalyką, kurį jie reiškia. Šitie žodžiai, kaip sakyta, prisiartina prie prigimtųjų ženklų, ir todėl įvairiose kalbose atsiranda tarp jų panašumo. Tačiau palyginti nedaug žodžių gali būti priskaityta prie šitos kategorijos; ją faktinai sudaro vadinamieji onomatopoetiniai žodžiai, t. y. žodžiai, pamėgdžioją gamtos garsus. Dažniausiai žodžiai yra nutolę nuo pirmykščio sąryšio su reiškiamaisiais dalykais; o be to, palyginti nedaug žodžių taikoma dalykams, besireiškiantiems garsais. Reik tad konstatuoti, kaip bendra taisyklė, kad žodžiai yra ženklai, šiaip ar taip nustatyti žmonių nuožiūra.

Kitu atžvilgiu ženklai yra skirstomi į formalinius ir instrumentalinius *(signa formalia et instrumentalia).* Kai ženklo ir reiškiamo dalyko sąryšis yra pagrįstas lyties panašumu, turime formalinį ženklą. Sakysim, atvaizdas yra formalinis ženklas atvaizduojamajam daiktui, ir būtent todėl, kad tarp ženklo ir reiškiamo juo dalyko esama formos, arba lyties, panašumo. Kitaip sakant, pats ženklas čia išreiškia tai, kam jis tarnauja ženklu.

Visais kitais atvejais, būtent tada, kai ženklo ir reiškiamo dalyko sąryšis nėra pagrįstas lyties panašumu, turime instrumentalinį ženklą. Pav., instrumentaliniu ženklu bus skambinimas, kai juo prašoma atidaryti durys. Tarp reiškiamo dalyko ir ženklo čia nesama nė mažiausio lyties panašumo: ženklas tėra čia grynas įrankis *(instrumentum),* todėl ir pats ženklas yra vadinamas instrumentaliniu.

Pigu įspėti, jog žodis yra instrumentalinis ženklas; jis tetarnauja įrankiu, instrumentu dalykui reikšti ir surištai su juo sąvokai išreikšti. Sakysim, tarp atvaizdo žodžio ir pačio atvaizdo arba net atvaizdo sąvokos nėra lyties panašumo: jis vien tetarnauja įrankiu kalbamajam dalykui reikšti. Formalinis ženklas buvo lotyniškai vadinamas signum in quo, tuo tarpu kad instrumentalinis ženklas buvo laikomas signum ex quo pagal tai, kad pirmuoju atveju reiškiamas dalykas pažįstamas ženkle, antruoju atveju — tik iš ženklo. Vadinasi, žmogaus

atvaizde, kuris yra žmogui *formalinis* ženklas, pažįstame žmogaus išvaizdą; tuo tarpu žodyje „atvaizdas" nepažįstame dar atvaizdo prigimties, nors iš šito žodžio galime eiti prie jos pažinimo. Taigi yra jau nustatyta, jog žodis yra sutartasis instrumentalinis ženklas.

Pagaliau yra dar *skiriami apreiškiamieji ir atstojamieji ženklai (signa manifestativa et suppositiva).* Apreiškiamasis yra ženklas, iš kurio sprendžiama apie reiškiamojo dalyko buvimą. Pav., tautinė iškilmė gali būti apreikšta valstybinės vėliavos iškėlimu. Vėliava bus čia *apreiškiamasis* ženklas. Atstojamasis yra ženklas, kuris tam tikra prasme pakeičia, arba atstoja, reiškiamąjį dalyką. Pav., jubiliaro biustas, tarsi atstoja sukaktuvių iškilmėje patį jubiliarą, kad šis iškilmėje nedalyvauja.

Apie žodžius sakoma, jog jie yra apreiškiamieji ženklai sąvokoms ir atstojamieji ženklai daiktams: *verba sunt signa manifestativa conceptuum, suppositiva rerum.* Šitas pasakymas dera kiek smulkiau išnagrinėti, kadangi per jį prieinama prie giliausios žodžio reikšmės supratimo.

Kaip ženklas, žodis tarnauja žmonėms susižinojimo priemone, arba įrankiu. Tačiau sykiu, būdamas sutartasis, bet ne prigimtasis ženklas, žodis nėra *signum in quo,* ir todėl pats žodis, vieno žmogaus tartas kitam, jokio žinojimo neperteikia. Susižinojimas įvyksta todėl, kad žodis yra reikšmingas tarmuo, arba ženklas; o šitas reikšmingumas tame ir glūdi, kad žodis vieną dalyką apreiškia, kitą atstoja. Kad susižinojimas įvyktų, kaip tik reikia, kad ir kalbąs, ir klausąs žmogus žinotų šitą žodžio reikšmingumą. Jei, pav., vienas žmogus sako kitam: „Šiuo metu Marsas žymiai prisiartino prie žemės", tai susižinojimas ir susipratimas įvyks, jei antrasis žinos, ką atstoja ir ką apreiškia kiekvienas tartas žodis. Kaip sakyta, žodis atstoja daiktą ir apreiškia sąvoką. Mūsų pavyzdyje ne žodis „Marsas", bet pats Marsas, kaip planeta, gali prisiartinti prie žemės. Todėl sakoma, jog šiuo atveju žodis „Marsas" atstoja patį daiktą, pareikšdamas jį jo vardu. Bet daikto reiškimas bei atstojimas nėra dar jo, kaip to-

kio, išreiškimas tikra to žodžio prasme. Ir apskritai ar galima pats daiktas, kaip toks, išreikšti? Faktinai išreikšti galima tai, ką šitas daiktas reiškia žmogaus supratimu, arba, tikriau tariant, išreikšti galima pats šitas supratimas. O dalyko supratimas yra ne kas kita kaip žmogaus sąvoka žmogaus prote sudaryta. Žodis apreiškia, kokia sąvoka yra jungiama su kalbamuoju dalyku, ir tuo pačiu išreiškia to dalyko prasmę. Tačiau, jei klausąs žmogus neturės supratimo apie Marso planetą, tai išgirdęs, jog Marsas yra suėjęs arčiau su žeme, jis vis dėlto tikro supratimo apie įvykį negaus. Reik, kad ir žodžio prasmė, arba apreiškiamos žodžiu sąvokos turinys, būtų jam žinomas. Tokiu būdu pasirodo, jog žmonių susižinojimui yra svarbu suprasti, ką žodis atstoja ir ką jis apreiškia. Pakartoju, žodis atstoja reiškiamąjį dalyką ir apreiškia sąvoką, iš kurios dalykas yra suprantamas.

Tame fakte, jog žodis atstoja dalyką, glūdi jo reikšmė; o tame, kad jis apreiškia sąvoką, atsakančią pareikštam dalykui, glūdi jo prasmė. Kitaip tariant, žodžio reikšmė pareina nuo dalyko, kuris yra jo reiškiamas, o žodžio prasmė nuo sąvokos, kuri atsako reiškiamajam dalykui.

Čia bus ne pro šalį paaiškinus trijų terminų prasmę, būtent: reikšti, apreikšti ir išreikšti. Buvo sakyta, jog žodis reiškia dalyką arba daiktą. Žodis „reikšti" yra sinonimas žodžiui „ženklinti". Reikšti yra mažiau, negu apreikšti arba išreikšti. Žodis reiškia dalyką, jį įvardydamas taip, kad paskui suteiktas dalykui vardas atstoja šitą dalyką. Jei, pav., tam tikrą planetą vadiname Marsu ir paskui sakome, jog Marsas yra prisiartinęs prie žemės, tai ne vardas „Marsas", bet pati planeta yra prisiartinusi prie žemės. Iš kitos pusės, žodis „Marsas" ne tik atstoja reiškiamus juoju dangaus kūnus, bet apreiškia tam tikrą sąvoką, be kurios visas posakis negali būti suprastas. Ir iš tikro, jei, pav., su žodžiu „Marsas" nesurišime tam tikros sąvokos, arba nesuteiksime jam tam tikros prasmės, tai ir posakio „Marsas žymiai prisiartino prie žemės" nesuprasime.

Taigi žodžiai apreiškia tam tikras sąvokas, kurios turi būti su jais jungiamos. Kitaip tariant, žodžiai apreiškia, kokios sąvokos reikalingos yra dalykams suprasti. Fak-

tinai šituo apreiškimu žodžio rolė ir baigiasi, nes toliau eina klausančio žmogaus psichikoje atvaizduojamasis suvokiamasis vyksmas, pačio žodžio sužadintas. Į šito žmogaus sąmonę ir ateina šito vyksmo išdavoje ta sąvoka, kuri atsako kalbamajam dalykui ir jį išreiškia. Apie patį žodį ne visai tačiau tiksliai sakoma, jog jis ne tik apreiškia sąvoką, bet ir ją išreiškia ir jog sykiu su ja išreiškia patį dalyką. Iš tikrųjų čia esama metonimijos, kurios dėlei tai, kas tarnauja išreiškimo priemone, vadinama jo išdava, t. y. pati išraiška. Vokiškai reikšti bus *anzeigen*, arba *anzeichen*, apreikšti — *offenbaren*, išreikšti — *ausdrücken*. Pirmuoju atžvilgiu žodis vokiečiams yra *anzeigendes Zeichen*, antruoju atžvilgiu — *Kundgabe*, trečiuoju — *Ausdruck*.

Iš viso, kas pasakyta, matyti, jog reiškiamas dalykas, apreiškiama sąvoka ir žodis, t. y. jųdviejų išraiška, yra artimai surišti tarp savęs, nors žodžio sąryšis su dalyku, iš vienos pusės, ir su atsakančia jam sąvoka, iš antros pusės, yra įvairūs. Norint tiksliai išaiškinti, koks sąryšis jungia išsyk dalyką, sąvoką ir žodį, reik dar atsižvelgti į sąryšį, kurio esama tarp dalyko ir atsakančios jam sąvokos.

Matėme, jog žodžio sąryšis su dalyku suteikia jam reikšmės, o sąryšis su sąvoka — prasmės. Žodžiai, kuriems neatsako realių dalykų, yra bereikšmiai, kokiu kad yra posakis „aukso kalnai". O žodžiai, kuriems neatatinka tikslios, neprieštaringos sąvokos, yra beprasmiai, kokiu kad yra posakis „keturkampis skritulys". Žodis, neturįs reikšmės, gali turėti prasmės, kaip kad jos turi posakis „aukso kalnai"; bet žodis, neturįs prasmės, juo labiau neturi reikšmės, kaip kad posakis „keturkampis skritulys" nėra reikšmingas jau todėl, kad jam stinga prasmės. Jau iš čion matyti, jog tarp žodžio reikšmės ir prasmės yra tam tikros priklausomybės ir būtent todėl, kad reiškiamas juo dalykas ir apreiškiama juoju sąvoka santykiuoja tarp savęs tam tikru būdu. Kokio esama faktinai santykio tarp dalyko esančio tikrovėje ir sąvokos, glūdinčios žmogaus prote, tyrinėja specialiai ta filosofijos disciplina, kuri yra vadinama gnoseologijos vardu, ir, žinoma, čia ne vieta gilintis į šitą svarbią ir sudėtingą prob-

lemą. Teiškelsiu vien aikštėn, koks ženklas yra proto sąvoka tikrovės daiktui.

Kad sąvoka yra daiktui ženklas, aišku iš to, jog šiaip ar taip sąvoka, nebūdama pats daiktas, tarnauja jam pažinti. O jei sąvoka yra daiktui ženklas, teisėtas yra klausimas, kokiu ženklu jinai yra iš savo esmės. Pasirodo, jog sąvoka yra daiktui prigimtasis ir formalinis ženklas. Sąvoka yra daiktui prigimtasis ženklas, kadangi santykis tarp daikto ir sąvokos yra prigimtas, bet ne nustatytas iš nuožiūros arba pripuolamai sutartas. Sąvoka yra daiktui formalinis ženklas, kadangi tarp jos ir jo esama formos, arba lyties, panašumo: sąvoka kaip tik yra protinė lytis, atsakanti daiktui.

Faktas, jog sąvokos yra daiktams prigimtieji ir formaliniai ženklai, yra labai reikšmingas žodžiams, kurie, kaip žinome, yra tiems patiems daiktams sutartieji bei instrumentaliniai ženklai, ir būtent todėl, kad tikras pažinimas įvyksta su prigimtųjų bei formalinių ženklų pagalba. Pašalinkime žodžio sąryšį su sąvoka, atsakančia daiktui, ir jis, nustodamas prasmės, nustos irgi buvęs susižinojimo priemone. Tai reiškia, jog sąvoka yra daiktams pažinimo atžvilgiu vertingesni ženklai, kaip kad žodžiai tiems patiems daiktams, ir jog žodžių sąryšis su sąvokomis ne tik suteikia jiems prasmės, bet ir padaro iš jų tikrą susižinojimo priemonę.

Taigi sąvoka tarnauja ženklu daiktui; žodis savo ruožtu yra ženklas sąvokai; tik žodis yra kitoks ženklas sąvokai, kaip kad sąvoka yra daiktui. Kitaip tariant, tarp žodžio ir daikto tarpininkauja sąvoka ir tuo pačiu įneša į žodžio turinį tai, kas sudaro prigimtojo bei formalinio ženklo esmę ir kas turi kalbai tikro vertingumo pažinimo atžvilgiu. Todėl galutinoje sąskaitoje dera pasakyti, jog žodis išreiškia dalyką tarpininkaujant sąvokai. Yra tai trumpa formula, suvedanti krūvon dalyką, sąvoką ir žodį ir tiksliai nustatanti savitarpinį jų santykiavimą.

Tą pačią tiesą šv. Tomas Akvinietis išreikšdavo kitais posakiais, kurie dėl savo tikslumo ir aiškumo yra minėtini šitoje vietoje. „*Voces*", sakė jisai, „*referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus*", vadinasi,

tarmens taikomi reikštiniems dalykams tarpininkaujant proto suvokimui. Išeina, jog tiesioginiu būdu žodžiai tereiškia sąvokas, ir todėl šv. Tomo pasakyta, jog *„voces significant intellectus conceptiones immediate et, eis mediantibus, res"*, vadinasi, tarmens reiškia tiesioginiu būdu proto sąvokas, o šioms tarpininkaujant,— dalykus". Taigi suglaudus sudėtingą dalyko, sąvokos ir žodžio santykiavimą, sakoma, jog žodis išreiškia dalyką tarpininkaujant sąvokai.

Anksčiau buvo padarytas skirtumas tarp apreiškiamojo ir atstojamojo ženklo. Apreiškiamasis ženklas duoda pažinti reiškiamojo dalyko buvimą. Šita prasme sąvoka yra apreiškiamasis ženklas dalykui, o žodis — sąvokai. Su sąvokos pagalba apreiškiame dalyko buvimą tikrovėje, o su žodžio pagalba — sąvokos buvimą mūsų prote. Bet kai imame spręsti apie dalykus ir reikšti juos žodžiais, šitie pastarieji turi dalykams atstojamosios reikšmės arba, kitaip tariant, yra atstojamieji ženklai. Pav., tariame: „žemė yra mūsų gyvenamas rutulys, skriejąs aplink saulę". Čia žodžiai: „žemė", „rutulys", „saulė" reiškia ne žemės, rutulio ir saulės sąvokas, glūdinčias mūsų prote, bet pačius pareikštuosius daiktus, žinoma, tiek ir tokius, kiek ir kokius mes juos suvokiame ir pažįstame. Kitaip išeitų, jog žemės sąvoka skrieja aplink saulės sąvoką, kas būtų gryna nesąmonė. Vadinasi, patiektajame pavyzdyje žodžiai „žemė", „rutulys", „saulė" atstoja pačius pareikštuosius daiktus, arba yra jiems atstojamieji ženklai. Kaip buvo jau pridurta, šitas atstojimas įvyksta mūsų sąvokoms ir pažintims tarpininkaujant pagal tai, kaip žodžiai reiškia dalykus, kuriems tarpininkauja sąvokos. Šituo tarpininkavimu gali būti aiškinamos atmainos, kurių įvyksta sprendžiant apie dalykus. Jei, pav., anksčiau buvo sprendžiama, jog saulė skrieja aplink žemę, o dabar sprendžiama atvirkščiai, tai atbulas sustatymas šitų daiktų, kad ir reiškiamų tais pačiais žodžiais, pareina nuo sąvokų, kurių turėta anksčiau ir turima dabar.

Štai kokia prasme *verba sunt signa manifestativa conceptuum, suppositiva rerum* (žodžiai yra apreiškiamieji ženklai sąvokoms, atstojamieji — daiktams). Mūsų pavyzdyje žodžiai „žemė", „rutulys", „saulė" apreiškia mūsų są-

vokas apie reiškiamus daiktus ir sykiu atstoja šituos daiktus sprendžiant, jog žemė yra mūsų gyvenamas rutulys, skriejąs aplink saulę. Tomistų buvo net sakyta, jog žodžiai labiau tiesioginiu būdu *(immediatius)* išreiškia subjektyvines mūsų sąvokas, bet labiau principialiu būdu *(principialius)* išreiškia objektyvines mūsų sąvokas, būtent — tai, kas mūsų objektyviai suvokiama daikte su subjektyvinės sąvokos pagalba. Štai kodėl ir ištisas sakinys „žemė skrieja aplink saulę" visų pirma išreiškia mūsų supratimą apie tuos daiktus ir tik paskui — faktinąją jų padėtį, tuo tarpu kad principialesnės reikšmės turi kaip tik šita faktinoji padėtis.

Visa, kas čia buvo pasakyta apie žodį, pritinka ir terminui, kuris sudaro reiškiančio sąvoką žodžio rūšį. Terminas yra visuomet žodinis ženklas, reiškiąs dalyką ir išreiškiąs atatinkančią jam sąvoką, nors ne visi tokie žodžiai yra terminais. Kad šitokis žodinis ženklas taptų terminu, jis turi įeiti į kurio nors mokslo sritį ir privalo būti moksliškai apdirbtas. Apie šitas aplinkybes, kuriose žodinis ženklas tampa terminu, ir teks toliau kalbėti, bet pirm padarysiu dar dvi pastabas, būtent apie rašomąjį žodį ir kalbą apskritai, kadangi šitos dvi pastabos peršasi čia kaip viso skirsnio atbaigiamosios išvados.

Matėme anksčiau, jog sąvoka yra prigimtasis ir formalinis ženklas dalykui, o žodis yra sutartasis ir instrumentalinis ženklas sąvokai. Ženklų grandinė tuo dar nesibaigia: žodį galime dar reikšti raštu. Raštas *(scriptura,* arba *scriptio)* ir yra rašomasis ženklas žodžiui reikšti. Jis yra, kaip ir pats žodis, sutartasis instrumentalinis ženklas, kuris tiesioginiu būdu reiškia žodį, paskui, šiam tarpininkaujant, reiškia sąvoką ir pagaliau, šiai pastarajai tarpininkaujant, reiškia patį dalyką. Taigi raštas yra sudarytas iš pastovių ženklų, reiškiančių tiesioginiu būdu žodžius. Čia raštiniu ženklu suprantama ne raidė, bet parašytas žodis. Pridera čia pat pastebėti, jog patiekta rašto aptartis tetinka vadinamajam fonetiniam, arba alfabetiniam, raštui, kuris susideda iš ženklų, atsakančių tariamiems kalbos garsams. Idėjografinis raštas, kurio pavyzdžiu gali tarnauti Egipto hieroglifai, reiškia ne žodžius, bet pačias sąvokas.

Pagaliau kalba yra sutartųjų ženklų sistema, tarnaujanti susižinojimo reikalui. Kai ženklais yra tariamieji žodžiai, gauname šnekamąją kalbą. Kai jais yra rašomieji žodžiai, turime rašomąją kalbą. Tarimas ir rašymas nėra vieninteliai būdai dalykams ir sąvokoms reikšti norint susižinoti. Todėl mostagavimų arba kitų ženklų sistema bus irgi savo rūšies kalba, tarnaujanti tam pačiam susižinojimo reikalui. Žodis yra kalbai smulkiausias pradas, turįs nepriklausomo reikšmingumo, kokio neturi tokie, dar smulkesni, kalbos pradai kaip skiemens arba atskiri garsai. Todėl šnekamoje ir rašomoje kalboje žodis vaidina rolę, be kurios supratimo negalima suprasti pačios kalbos reikšmingumo. Užtat nustačius žodžio esmę bei savybes, nesunku jau buvo, kaip galėjome pastebėti, nustatyti ir kalbos sąvoką.

3. *Terminas kaip mokslinio dalyko reiškėjas.* Žodis, išreiškiąs sąvoką, tampa moksliniu, arba techniniu terminu, kai jis, atsakydamas kuriam nors mokslui, yra apdirbtas tam tikru būdu. Tada jis tampa mokslinio dalyko reiškėju ir skiriasi nuo kitų paprastų žodžių, kad ir reiškiančių sąvokas. Kaip įvyksta mokslinio termino apdirbimas — štai klausimas, kuriuo turime dabar specialiau susidomėti.

Visų pirma reikia čia žinoti, jog mokslo terminas paprastai yra bendrinis vardas, t. y. žodis, pritinkąs ištisai eilei vienos rūšies individų. Šita mokslinio termino savybė pareina nuo savybių sąvokos, kuri suteikia jam prasmės. O sąvoka iš esmės yra atitrauktas bei apibendrintas dalykas. Pav., domimės gyva būtybe. Joje pastebime vieną kurią žymę atskirai nuo kitų, pav., išvidinį, arba imanentinį jos judėjimą; vadinasi, atitraukiame šitą žymę nuo kitų tariamojo dalyko žymių ir net nuo pačio šito dalyko. Leiskime, pasinaudoję patyrimu, sprendžiame, jog išvidinis judesys yra gyvybės apraiška. Gyvybė tampa mums tada išvidinio judesio pradu nepriklausomai net nuo tos būtybės, kurią buvome tyrinėję. Tokiu būdu gauname atitrauktą sąvoką. O vieną kartą atitraukę kokią nors žymę nuo konkretinio daikto, galime ją apibendrinti. Supratę gyvybę kaip išvidinio judesio pradą, apibendri-

name šitaip suprastą gyvybės žymę visoms būtybėms, kurias laikome gyvomis. Vadinasi, išdavoje gyvybė tampa išvidinio judesio pradu apskritai, t. y. ji, kaip sąvoka, nėra surišta su vienu kuriuo gyvuoju individu ir todėl pritinka visiems vienos rūšies individams, čia — visoms gyvoms būtybėms. Sakoma, jog šitokia sąvoka yra bendrinė. O kadangi terminas įgauna prasmės iš sąvokos, kurią reiškia, tai ir terminas, atsakąs bendrinei sąvokai, yra vadinamas bendriniu. Tiesa, moksluose ir ypač — aprašomuosiuose, esama nemaža vardų, kurie reiškia individualinius daiktus. Tokie, pav., yra geografijos vardai. Tačiau panašių tikrinių vardų negalima laikyti mokslo terminais tikra to žodžio prasme.

Svarbu dar čia pažymėti, jog tikrai mokslinė pažintis turi visuotinosios reikšmės, t. y. vienodai pritinka visiems vienos rūšies individams. Kitaip tariant, mokslinė pažintis iš esmės yra visuotina. Jei, pav., aptariame gyvybę kaip išvidinio judesio pradą, tai šita aptartis turi vienodos reikšmės visiems gyviems individams. Jei būtų kitaip, kalbama aptartis neturėtų tikrai mokslinės reikšmės. Iš čion irgi aiškėja svarba ne tik nustatyti termino prasmę, bet ir visa ta dalykų eilė, kurią jis reiškia ir kuriai pritinka jo prasmė.

Pagal tai, kas pasakyta, moksliškas termino apdirbimas reikalauja visų pirma nustatyti du dalyku: pirma, kuriems dalykams terminas turi reikšmės ir, antra, kokia sąvoka suteikia jam prasmės. Nesunku pastebėti, jog faktinai čia reikalaujama nustatyti termino tįsą *(extensio)* ir talpa *(comprehensio)*, kurios matuojamos yra pagal tįsą ir talpą sąvokos, glūdinčios termino pagrinde. Būtent termino tįsa matuojama visais tais individais, kurie yra padengiami sąvokos tįsa, o termino talpa matuojama visomis tomis žymėmis, kurios sudaro sąvokos talpą. Iki šiolei termino tįsa buvo vadinama jo reikšme, o talpa — jo prasme.

Kad galėtume aiškiai patirti, kaip nustatoma termino reikšmė, arba jo tįsa, ir termino prasmė, arba jo talpa, imkime pavyzdį iš mūsų besikuriančios mokslinės terminologijos. Leiskime, mums tenka nustatyti ontologijos reikalui reikšmė bei prasmė žodžių „daiktas" ir „daly-

kas". Rodos, tuodu žodžiu labai yra artimu vienas antram, ir dažnai yra vartojamu kaipo sinonimu. Tuo tarpu atidžiau įsidėmėjus į šituodu žodžiu, galėsime pastebėti, jog vienam atvejui geriau pritinka vienas, kitam — antras žodis. Jei, pav., kalbėdami apie nematerialias žmogaus mintis, skiriame vieną mintį nuo kitos, tai galime išsireikšti dvejopu būdu: „tai kitas dalykas", arba: „tai kitas daiktas". Iš šitų dviejų posakių rinkčiaus pirmąjį, nes man rodos, kad dalykas pritinka geriau už daiktą nematerialiai minčiai reikšti. Bet, jei manęs kas paklaustų, kiek dalykų arba daiktų yra šitame kambaryje, tai manyčiau, jog būtų tiksliau atsakius: „čia yra trys daiktai", nekaip „čia yra trys dalykai". Vadinasi, daikto žodis turi reikšmės materialiems dalykams, tuo tarpu kad dalyko reikšmė nėra apribota materialumo žyme. Kitaip tariant, dalyko tįsa yra platesnė už daikto tįsą: dalykai yra lygu daiktai plius visa tai, kas nėra materialu. Daiktai yra materialūs dalykai, bet materialūs dalykai nesudaro dar visų galimų dalykų, kaip kad, pav., proto mintis, valios pastanga ir t. t. nėra materialūs daiktai.

Jei dabar norėsime nustatyti šitų dviejų žodžių prasmę, turėsime skaitytis su tomis žymėmis, kurios sudaro talpą, arba turinį, sąvokų, glūdinčių jųdviejų pagrinde. Žymės charakterizuoja sąvokas, o sąvokos suteikia prasmės terminams, kuriems jos atsako. Todėl, norint susekti prasmę žodžių „dalykas" ir „daiktas", reik susekti, kuo pasižymi sąvokos, jiedviem atsakančios. Taip darydami dalyko sąvokos analizę, patiriame, jog dalykas yra bet kuri atskira dalis viso to, kas yra tikrovėje arba tik žmogaus psichikoje. Šita prasme ir akmuo, ir žmogus, ir žmogaus mintis, ir net bet kuri jo fantazija yra dalykas. Daikto sąvoka tik tiek tesiskiria nuo dalyko, kad joje esama materialumo žymės: daiktas yra apčiuopiama substancija, turinti buities tikrovėje.

Daikto prasmė yra sudėtingesnė už dalyko prasmę, užtat jo reikšmė nėra tiek plati, kiek šio pastarojo reikšmė. Pasirodo, jog termino reikšmė yra atvirkščiame santykyje su jo prasme pagal tai, kaip santykiuoja tarp savęs sąvokos tįsa ir talpa. Panašiai, kaip, talpai didėjant, tįsa mažėja, taip ir termino prasmei tampant sudėtinges-

nei, jo reikšmė siaurėja, t. y. apsiriboja mažesniu dalykų skaičiumi. Vadinas, pridėję dalykui materialumo žymę, gauname daiktą, kurio reikšmė apribojama materialinių dalykų skaičiumi.

Iš patiektojo pavyzdžio matyti, jog, nustatant termino prasmę, sykiu yra nustatomas ir jo reikšmės plotas, arba jo pritaikomumas tam tikram atskirų dalykų skaičiui. Bet, iš kitos pusės, žinant termino reikšmę, t. y. kuriems dalykams jis yra taikytinas, galima irgi susekti, kokia yra jo prasmė. Nustatyti mokslo terminas ir yra nustatyti jo reikšmė bei prasmė sąryšyje su sąvoka, kuria jis yra pagrįstas. Faktinai techninio termino apdirbimas visuomet eina gretimais su apdirbimu sąvokos, kurią jis išreiškia. Todėl negali būti gerai išdirbtos terminologijos ten, kur pats mokslo dalykas nėra gerai apdirbtas; bet, iš kitos pusės, mokslinio dalyko apdirbimas tegali vykti vien gretimais su atatinkamos terminijos tobulinimu.

Vis dėlto būtų klaidinga manyti, jog termino apdirbimas ir yra ne kas kita kaip loginis apdirbimas sąvokos, kuri glūdi jo pagrinde. Jei termino apdirbimas ir vyksta gretimais su sąvokos apdirbimu, tai šita lygiagretė eiga dar toli gražu nereiškia paprasto sutapimo. Kitaip ir žinojimo būdai *(modi sciendi)*, liečią sąvoką ir terminą, nesiskirtų tarp savęs. Tuo tarpu termino aptarimas *(definitio,* kaip veiksmas) ir jo suskirstymas (*divisio,* kaip veiksmas) nėra tas pats, kas sąvokos aptarimas ir jos suskirstymas. Aptartis (*definitio,* kaip išdava) ir suskirstymas (*divisio,* kaip išdava) logikoje yra teisingai laikomu dviem svarbiais mokslinio žinojimo būdais, nes pirmoji parodo, kas yra dalykas iš esmės, antrasis nusako, kokiomis loginėmis dalimis jis susiskirsto. Šituodu žinojimo būdu turi irgi reikšmės termino apdirbimui, ir todėl juodu dera panagrinėti pritaikytu šiam reikalui.

Šiam tikslui logikoje daromas net skirtumas tarp nominalinės ir realinės aptarties ir tarp nominalinio ir realinio suskirstymo. Nominalinė aptartis ir nominalinis suskirstymas ir yra tuodu mokslinio žinojimo būdu, kuriuodu randa pritaikymo nustatant terminus. Reik net čia pat pažymėti, jog nuo jųdviejų privalo prasidėti kiekvienas

mokslinis termino apdirbimas. Tasai gretimas termino bei sąvokos supratimo tobulinimas, apie ką buvo neseniai kalbėta, faktinai vykdomas tik tada, kai nominalinis aptarimas ir nominalinis suskirstymas yra jau sudarytu. Kaip tad dera suprasti šituodu žinojimo būdu, pritaikytu termino klausimui?

Paprastai nominalinis aptarimas yra skiriamas nuo realinio aptarimo. Jei realinis dalyko aptarimas iškelia aikštėn dalyko prigimtį, arba esmę, tai nominalinis žodžio aptarimas teiškelia aikštėn žodžio prasmę. Faktinai žodžio prasmės iškėlimas aikštėn yra ne kas kita, kaip tikslus nurodymas, kokia sąvoka glūdi žodžio pagrinde, arba, kitaip tariant, kokia sąvoka sutarta jungti su šituo žodiniu ženklu. Visas nominalinio aptarimo sunkumas ir yra tas, kad sąvoka rišama sutartinai su žodžiu, šituo žodžiu ir yra išreiškiama. Išeina tad, jog žodžio prasmė yra paaiškinama sąvoka, kuri yra surišta su žodžiu kaip su savo ženklu; o iš antros pusės, pati sąvoka yra reiškiama žodžiu, kurio prasmę ji sudaro. Norint išeiti iš šito užburto rato, reik griebtis priemonių, kurios žodžiui aptarti galėtų pavartoti dalykus, labiau žinomus už patį žodį. Tokiomis priemonėmis yra visų pirma etimologinis žodžio išnagrinėjimas, o paskui — žodžio paaiškinimas kitais, labiau žinomais žodžiais, turinčiais vienodos ar tik artimos jam prasmės. Jei, pav., aiškinama, jog esybė reiškia bet kurį dalyką, kuris taip ar šiaip yra, arba esantį dalyką, tai čia, galima sakyti, sykiu įvyksta ir etimologinis žodžio išgvildymas, ir jo paaiškinimas sinonimu, nes esąs dalykas ne tik yra sinonimas esybei, bet ir išaiškina etimologinę jos kilmę; daiktavardis „esybė" ir dalyvis „esąs" turi bendrą šaknį, o galūnė *-ybė* kaip tik objektyvuoja tai, ką vadiname dalyku.

Norint pagilinti nominalinę aptartį, tenka eiti prie realinės pareikštojo dalyko arba atsakančios jam sąvokos aptarties. Bet, iš kitos pusės, einant prie realinės dalyko aptarties, paprastai tenka susiprasti dėl terminų, kas ir įvyksta su nominalinio aptarimo pagalba. O ten, kur realinės aptarties dėl kurios nors priežasties yra negalima atsiekti, nepasilieka nieko kito kaip pasitenkinti nominaliniu apibrėžimu. Pav., substancija negali turėti tikslios

realinės aptarties, kadangi ji, būdama aukščiausia giminė, negali turėti artimiausios giminės, kuri galėtų įeiti į *jos aptartį šalia jos rūšinio skirtumo. Todėl, kai substancija aptariama kaip esybė, turinti būtį savyje, tai šitokia aptartis faktinai yra nominalinė, nes ji teaprašo kitais žodžiais substancijos žodžio prasmę.*

Kaip nominalinė žodžio aptartis stovi šalia realinės dalyko aptarties, taip nominalinis žodžio suskirstymas stovi šalia dalyko realinio suskirstymo ir sudaro termino atžvilgiu žinojimo būdą. Nominalinis suskirstymas, vadinamas kitaip distinctio (skyrimas, arba skirsmas) yra išskirstymas bei išskaitymas įvairių prasmių, kurių turi vienas kuris žodis.

Tipingas realinis dalyko suskirstymas yra ne kas kita kaip giminės suskaidymas rūšimis. Pav., trikampiai gali būti skirstomi į smailiakampius, stačiakampius ir bukakampius; juslingos būtybės — į neprotingus gyvulius ir žmones, ir t. t. Nominalinis žodžio suskirstymas žymiai skiriasi nuo šito realinio suskirstymo: rūšių vietoje čia tarsi eina dalimis atskiros žodžio prasmės. Iš to matyti, jog žodis tegali būti nominalinio suskirstymo dalyku vien tada, jei jis yra vartojamas įvairia prasme. Žodis teturįs vienų vieną prasmę, negali net būti skirstomas nominaliniu būdu. Reik tačiau pripažinti, jog dažniausiai žodžiai turi įvairiuose posakiuose įvairios prasmės, ir todėl yra labai svarbu tikro susižinojimo dėlei skirti *(distinguere)* įvairios jo prasmės. Turėjome geros progos tai patirti nustatant termino prasmę. Termino žodis, kaip matėme, gali reikšti ir sąvoką *(terminus mentalis)* ir tarmenį *(terminus oralis)* ir raštą *(terminus scriptus).* Nesusitarus apie termino įvairias prasmes ir nedavus pažinti, apie kurią prasmę eina kalba, tarp kalbėtojo ir klausytojo arba tarp rašytojo ir skaitytojo negali būti, aiškus dalykas, tikro susipratimo.

Lengva pastebėti, jog nominalinis aptarimas ir nominalinis suskirstymas papildo viens antrą. Jei tėra aiškinama žodžio prasmė vienu nominaliniu aptarimu, būtent, iškėlimu aikštėn tos jo prasmės, kurios jis turi kalbamajam dalykui, tai vis dėlto nesunku supainioti šita jo pras-

mė su kita prasme, kurios gali turėti šitas žodis ir kuri nėra aiškiai nuo jos atribota. Užtat išskaičius, kokių prasmių gali turėti žodis, ir išskyrus bei aptarus vieną kurią jo prasmę, daugiau galima išvengti painiavos termino supratime. Iš antros pusės, patiekus žodžio suskirstymą, bet nedavus jo aptarimo, nebus pakankamai aišku, kaip jis aptariamas rūpimąja prasme. Todėl paprastai tenka jungti nominalinis termino aptarimas su nominaliniu jo suskirstymu, pradedant nuo to iš jų dviejų, katro pirmoje eilėje reikalauja išdėstymo tikslingumas.

Su nominaliniu žodžio suskirstymu yra surištas tam tikru būdu realinis žodžių suskirstymas į vienaprasmius, daugiaprasmius ir analoginius — suskirstymas, turįs didelės reikšmės terminologijos reikalui. Būtent nominalinis žodžio suskirstymas prileidžia jau, jog jei ne visi, tai bent kai kurie žodžiai gali turėti daugiau prasmių kaip vieną. Ir štai paminėtas realinis žodžių suskirstymas įvyksta pagal tai, kiek ir kaip santykiuojančių tarp savęs prasmių žodis faktinai turi. Jei žodis arba terminas turi vieną prasmę, jis yra vadinamas vienaprasmiu *(terminus univocus)*. Turėdamas daugiau už vieną prasmę, jis yra daugiaprasmis *(terminus aequivocus)*. O tuo atveju, kai terminas turi daugiau prasmių kaip vieną ir kai atskiros prasmės surištos tarp savęs tam tikru siauresniu santykiu, kuris verčia eiti nuo vienos prasmės prie kitos, turime analoginį terminą *(terminus analogus)*. Apie kiekvieną atsitikimą reikia kalbėti skyrium. Taigi visų pirma kaip dera suprasti vienaprasmis terminas?

Lygindami dalykus su vardais, kuriais jie vadinami, pastebime, jog kartais atskiram dalykui yra taikomas ir atskiras vardas, o kitais atvejais vienas ir tas pats vardas taikomas ištisai dalykų eilei. Tačiau būtų klaida pavadinus pirmuosius vienaprasmiais, antruosius — daugiaprasmiais terminais. Čia tegalima pasakyti, jog pirmuoju atveju turime tikrinius, antruoju — bendrinius vardus, arba terminus. Jei žvilgterėsime į Rygiškių Jono „Lietuvių Kalbos Gramatiką", tai 14-me antrosios laidos puslapyje rasime šitokias aptartis: „Tikriniai yra tie vardai, kurie duodami vienam kuriam daiktui, išskiriamam iš ki-

tų panašių į jį daiktų", pav., Lietuva, Vilnius, Nemunas, Antanas ir t. t. „Bendriniai yra tie vardai, kurie duodami ne vienam kuriam išskiriamajam, bet kiekvienam tam tikros rūšies daiktui", pav., miestas, upė, žmogus, paukštis, miškas, medis ir t. t. Kiekvieno iš paminėtų čia bendrinių žodžių pagrinde glūdi viena bendrinė sąvoka, kuri sprendžia apie jo prasmę ir nekinta, nors žodis yra taikomas įvairiems vienos rūšies individams. Ir štai vienaprasmis yra bendrinis terminas, taikomas viena prasme ištisai dalykų eilei, kaip atsakąs kiekvieną kartą vienai ir tai pačiai bendrinei sąvokai. Jei, pav., ir apie Nemuną, ir apie Nerį, ir apie Nevėžį, ir apie Dubysą tariame kiekvieną kartą, jog čia yra upė, tai upės vardas yra čia vienaprasmis terminas, nes yra taikomas ta pačia prasme ištisai dalykų eilei, kuriai atsako viena bendrinė sąvoka; būtent čia bendrinė sąvoka, reiškianti rūšį, atsako viena prasme savo individams, t. y. Nemunui, Neriai, Nevėžiui, Dubysai.

Panašiai terminas, reiškiąs giminę, viena prasme atsako savo rūšims; pav., ir apie žmogų, ir apie žvėrį, ir apie žuvį, galima viena prasme tarti, jog jie visi yra gyvuliai, t. y. juslingos būtybės. Čia gyvulio gimininė sąvoka pritinka viena prasme visoms savo rūšims, ir todėl bendrinis gyvulio terminas tariamas apie šitas rūšis viena prasme. Taigi terminai, reiškią giminines ir rūšines sąvokas, yra vienaprasmiai, kai jie taikomi artimiausioms ir tarputinėms palenktoms rūšims pirmuoju atveju ir individams — antruoju. Visais šitais atvejais terminas remiasi viena ir ta pačia bendrine sąvoka ir todėl yra vartojamas viena prasme, iš kur eina ir jo pavadinimas vienaprasmiu.

Vienaprasmių terminų nereik painioti su vienareikšmiais terminais. Vienaprasmis yra terminas atžvilgiu į sąvoką, kuri glūdi jo pagrinde; vienareikšmis yra terminas atžvilgiu į kitą terminą, su kuriuo jis turi lygią reikšmę, kitaip tariant, yra taikomas tam pačiam arba tiems patiems dalykams. Vienaprasmis terminas, turįs savo pagrinde vieną sąvoką, reiškia viena prasme ištisą dalykų eilę. Vienareikšmiai terminai, reiškią tą patį arba tuos

pačius dalykus, išreiškia apie juos įvairias sąvokas ir todėl turi įvairios prasmės. Kaip pavyzdį vienareikšmių terminų Husserl'is ima du posakiu: nugalėtojas ties Jena ir nugalėtasis ties Waterlóo *. Ir iš tikro šituodu posakiu tereiškia vieną ir tą patį Napoleoną I, nors turi įvairios prasmės pagal dvi įvairias sąvokas, kurios glūdi jų pagrinde. Užtat jei paimsime posakį „prancūzų imperatorius", tai galėsime jį taikyti ir Liudvikui XIV, ir Napoleonui I, ir Napoleonui III viena ir ta pačia prasme, kadangi jo pagrinde visais šitais atvejais pasilieka ta pati sąvoka. Todėl čia yra jau vietos kalbėti apie vienaprasmį, bet ne apie vienareikšmį terminą. Pridursiu dar prie šios progos, jog mūsų žodis „vienareikšmis" atsako lotynų žodžiui aequipollens, tuo tarpu kad žodis „vienaprasmis" atatinka lotynų žodžiui univocus.

Šalia vienaprasmių terminų, kaip žinome, esama daugiaprasmių terminų, kurie lotyniškai vadinami aequivoca, graikiškai — ομωνυμα. Daugiaprasmis yra terminas, tariamas apie įvairius dalykus įvairia prasme.

Vienaprasmis terminas, kaip matėme, reiškia arba tą pačią dalykų esmę, arba tą pačią esmės dalį, kuriai atsako viena sąvoka. Jei, pav., apie atskirus individus tariama, jog jie esą žmonės, yra reiškiama visur ta pati žmogaus esmė. Jei, iš kitos pusės, apie žmogų, paukštį, žvėrį, žuvį yra tariama, jog jie esą gyvuliai, visur yra reiškiama ta pati įvairių rūšių esmės dalis. Bet jei naminis gyvulys ir vienas Zodiako ženklas yra vadinamas veršio vardu arba jei laisvanoris tėvynės gynėjas ir kitas Zodiako ženklas yra vadinamu šaulio vardu, tai žodžiai „veršis" ir „šaulys" čia jau vartojamu įvairia prasme ir įvairiems dalykams pareikšti. Čia jau nėra bendrinės sąvokos, kuri tarpininkautų tarp vieno bendro vardo ir įvairių dalykų.

Dera šioje vietoje pažymėti, jog, kai nėra bendrinės

* „Zwei Namen können Verschiedenes bedeuten, aber dasselbe nennen. So z. B. der Sieger von Jena — der Besiegte von Waterloo". *Husserl E.* Logische Untersuchungen.— Halle, 1922.— Bd. II, T. I.— S. 47.

sąvokos, terminas negalima įtraukti į taisyklingą protavimą. Pav., būtų netaisyklingas šitokis protavimas: veršis minta pašaru; vienas iš Zodiako ženklų yra veršis; tad vienas iš Zodiako ženklų minta pašaru. Pavartotas čia įvairia prasme terminas „veršis" faktinai įvedė į šitą protavimą ketvirtą sąvoką, kas griežtai prieštarauja silogizmo taisyklėms. Todėl ir gauta nesąmonė išvadoje.

Tarp vienaprasmių ir daugiaprasmių terminų esama dar trečios terminų rūšies, būtent — analoginių terminų. Vienaprasmis terminas taikomas dalykams, turintiems tą pačią esminę prigimtį; daugiaprasmis terminas taikomas dalykams, turintiems visai įvairias prigimtis. Bet gali būti atsitikimų, kai vienas terminas taikomas dalykams, kurių, kad ir turi įvairias prigimtis, vis dėlto turi tam tikro bendrumo, panašumo, priklausomybės ir kitokių santykių. Pav., žmogaus koja ir stalo koja vadinamos vienu kojos vardu. Kad savo prigimtimi stalas ir žmogus yra įvairiu daiktu, vis dėlto esama panašumo, arba analoginio santykio, tarp kojos ir stalo, iš vienos pusės, ir tarp kojos ir žmogaus, iš kitos pusės. Todėl kojos terminas, taikomas ir stalui, ir žmogui, vadinamas čia analoginiu terminu, lotyniškai — *terminus analogus*. Aptariant neigiamai ir todėl — ne visai tiksliai analoginį terminą, galima pasakyti, jog analoginis yra terminas, tariamas apie įvairius dalykus nei grynai įvairia, nei visai viena prasme.

Analoginio termino pagrinde gali būti viena sąvoka, imama bendru supratimu, bet jame neišvengiamai rasime visą sąvokų eilę, kai imsime *tikslinti*, arba precizuoti, šitos sąvokos taikymą įvairiems dalykams, analoginiu terminu reiškiamiems. Leiskime, turime žodį „sveikas", taikomą ir žmogui, ir valgiui, ir vaistui, ir orui, ir veido spalvai. Visa tai gali būti sveiki dalykai. Sveikumo sąvoka, paimta bendriausiu supratimu, bus tartum viena, kol jos netikslinsime pritaikymu prie visų šitų įvairių dalykų. Bet pakanka šitas pritaikymas padaryti, kad galėtume įsitikinti, jog žmogaus sveikumas, valgio sveikumas, vaisto sveikumas, oro sveikumas ir veido spalvos sveikumas yra įvairios sąvokos. Tiesa, visuose šituose atvejuose esama vienos bendros žymės, kuri riša visus šituos da-

lykus su sveikata, bet kiekviename atvejyje šalia šitos žymės esama dar kitų įvairių žymių, kurios sąryšyje su jąja sudaro įvairių sąvokų. Kartais net iš pat pradžios sąvokų įvairumas yra aiškus analoginio termino vartojime. Pav., turime du posakiu: pirma — lapė yra gudri; antra — šitas žmogus yra lapė. Nesunku įžvelgti net pirmu pažvelgimu, kad lapės žodyje kiekvienu atveju randasi kitokia sąvoka: pirmuoju atveju turime vieną žvėrių rūšį, antruoju atveju — personifikuotą gudrumo žymę. Tačiau ir čia, ir ten esama bendrumo, kurio faktinai ir yra šita gudrumo žymė.

Termino analogija gali būti įvairi pagal tai, kuo ji remiasi. Scholastika žinojo kuo mažiausia tris analogijos rūšis, kurios buvo vadinamos: *analogia proportionis, analogia proportionalitatis* ir *analogia attributionis.* Kai tarp reiškiamų vienu analoginiu terminu kelių dalykų esama panašumo, turime santykio analogiją *(analogia proportionis).* Tokios, pav., analogijos esama tarp medžio lapo ir popieriaus lapo. Kai du dalyku, reiškiamu vienu analoginiu terminu, įgauna panašumo per palyginimą su trečiu dalyku, turime santykiavimo analogiją *(analogia proportionalitatis).* Pav., pažinimo šaltinis ir gyvybės šaltinis įgauna panašumo per palyginimą su tuo dalyku, kuris gamtoje yra vadinamas šaltinio vardu. Pagaliau, kai tarp kelių reiškiamų vienu analoginiu terminu dalykų esama išvidinio sąryšio, pav., priežastingos priklausomybės, turime pritaikymo analogiją *(analogia attributionis).* Pav., yra sakoma, jog skaitome Aristotelį. Čia Aristotelio vardas vartojamas jo raštams reikšti. Tarp autoriaus ir jo raštų esama priežastingos priklausomybės, iš kur ir kyla analoginis termino pritaikymas.

Santykio ir santykiavimo analogija, rišama su termino vartojimu, tarnauja pagrindu metaforai, kuri yra ne kas kita kaip tiesioginės žodžio prasmės perkėlimas iš vieno dalyko ant kito, turinčio panašumo su pirmuoju. Pavyzdžiui, teesie Merciero analizė: „Kai, kalbant apie popierių, ant kurio rašome, sakome, jog čia yra popieriaus l a p a s, turime metaforą. Esame pastebėję, jog medžio lapas yra charakteringu būdu plonas; išdavoje atitraukiame plonumo žymę. Paskui pastebime, kad popieriaus lakštas yra

taip pat plonas, ir todėl perkeliamai pritaikome popieriui lapo vardą, kuris iš pradžios tepritiko medžio lapui. Šitas prasmės perkėlimas ir yra metafora (μετα φερω). (*D. Mercier.* Logique.— Paris. 1919.— P. 125). Metaforinė gamtos personifikacija, kuri dažnai pasitaiko vaizdingoje poezijos kalboje, dažniausiai remiasi panašia analogija. Iš čion kyla posakiai, jog gamta liūdi, audra pyksta, saulė šypsosi, dangus verkia ir t. t.

Pritaikymo analogijai *(analogia attributionis)* atsako vaizdingoje kalboje tai, kas yra vadinama metonimijos vardu. Metonimijos lytį gauname kiekvieną kartą, kai vartojame priežastį vietoje išdavos, ženklą — vietoje reiškiamo dalyko, indą — vietoje to, kas jame telpa, atvirkščiai ir t. t. Šita analogijos rūšis turi lietuvių kalbai ypatingos reikšmės, kadangi jos šviesoje randa išaiškinimo ir analoginio pateisinimo tokie posakiai, kaip valgomasis kambarys, valgomasis laikas, valgomasis šaukštas, kuriais valgymo vieta, laikas ir įrankis yra vadinami vienu analoginiu terminu, iš pradžios reiškiančiu pasyvią maisto žymę būti valgomam. Faktinai vienas tik maistas tėra valgomas tikra to žodžio prasme. Pritaikomosios analogijos dėsniu *valgomomis vadinamos ir visos aplinkybės*, neturinčios aktyvios reikšmės. Reik tačiau saugotis pertempti analogijos logines ribas ir pavadinti valgomuoju dalyku, kuris turįs aktyvios reikšmės valgymo veiksme. Pav., negalima pateisinti pritaikomosios analogijos posakyje „valgomasis asmuo", nes asmuo, kuris valgo, gali ir privalo būti pavadintas valgančiu asmenimi. Dėl šitos priežasties nepriimtini yra tokie posakiai, kaip „atsakomasis redaktorius laikraštyje" arba „veikiamasis asmuo dramoje", nors laikraštyje gali būti atsakomųjų straipsnių, o dramoje — veikiamųjų scenų.

Ne pro šalį bus čia pažymėjus, jog filosofiniame darbe ypač yra svarbu tiksliai nusimanyti, kokia prasme imami terminai, kuriais išreiškiami sprendimai ir protavimai. Jei nėra tinkamai nusimanoma apie terminų ypatybes, galima lengvai padaryti stambių logikos klaidų, kurios gali turėti nelemtos reikšmės visai filosofinei sistemai. Ryškiu tam pavyzdžiu gali būti *Solovjovo* bandymas išspręsti Dievo ir pasaulio santykiavimą. Aišku, jog ir Dievas, ir pa-

saulis yra tai, kas galima pavadinti esybės vardu: Dievas yra esybė ir pasaulis yra esybė, arba, tikriau,— ištisa esybių daugybė. Kas išeis, jei apie Dievą ir Jo kūrinį tarsime esybę *ne analoginiu, bet vienaprasmiu* būdu? Išeis, aiškus dalykas, kad Dievo ir pasaulio buvimo būdai yra vienodi. Toliau, jei Dievo ir pasaulio buvimo būdas, arba būsena, yra vienoda, tai Dievas ir pasaulis gali sudaryti vieną iš dviejų: arba substancialinę vienybę, arba realų skaičių dviejų dalykų, turinčių vienodą būseną. Jei teigiame, jog Dievas ir pasaulis sudaro substancialinę vienybę, gauname panteizmą. Jei teigiame, jog Dievas ir pasaulis sudaro realų skaičių dviejų dalykų, turinčių vienodą būseną, gauname dualizmą. Solovjovas pripažino vienodą buvimo būdą, arba būseną, ir Dievui, ir pasauliui, nepastebėjęs, jog esybės terminas yra tariamas analoginiu būdu, kas scholastikoje buvo išreiškiama posakiu: „ens dicitur multipliciter". Paskui Solovjovui teliko pasireikšti arba už panteizmą, arba už dualizmą, bet sykiu, intuicijos vedamas, jis negalėjo aiškiai pripažinti nei pirmojo, nei antrojo. Iš čion nuolatinis jo svyravimas tarp panteizmo ir dualizmo ir nenuilstamas ieškojimas trečio problemos išsprendimo. Ieškodamas tokio trečio išsprendimo, jis prieina galop prie to, kad ima suprasti pasaulį kaip tampantį absoliutą, ir pripažįsta jam tampančią būseną, skirtiną nuo Dievo būsenos. Nors ir tokiu formulavimu Solovjovas problemos neišsprendžia, bet simptominga čia yra tai, kad jis visu savo gyvenimo filosofiniu darbu pagaliau prieina prie to, nuo ko jis turėjo pradėti, būtent — nuo aiškaus supratimo fakto, jog esybės terminas yra analoginis ir jog todėl pavadinimas Dievo ir Jo kūrinio esybėmis dar toli gražu nereiškia, kad tuo pačiu ir Dievui, ir Jo kūriniui pripažįstamas vienodas buvimo būdas, arba vienoda būsena.

Iš viso, kas yra pasakyta apie mokslišką termino apdirbimą, nesunku įsitikinti, jog mokslinio termino sudarymas, nustatymas ir jo supratimo išplėtimas yra daug sudėtingesnis vyksmas, kaip kad tai gali rodytis iš pat pradžios. Šitas mokslišKas termino apdirbimas pereina ištisą tarpsnių eilę, kuri faktinai niekuomet nesibaigia, kaip kad nesibaigia niekumet moksliškas pačio dalyko tyrinė-

jimas: buvo juk sakyta, jog sykiu su dalyko pažinimo tobulėjimu išsiplėtoja ir termino supratimas.— Baigdamas šitą klausimą nagrinėti, turiu dar pažymėti, jog paprasta termino apdirbimo tarpsnių eiga faktinai nėra tokia, kokioje buvo tyrinėti šitie tarpsniai einamajame skirsnyje. Tai įvyko todėl, kad nuosekliai logingas dalyko išplėtojimas teorijoje ne visai supuola su genetiniu dalyko išplėtojimu tikrovėje. Paprastai moksliškas termino apdirbimas pereina šitokius genetinius tarpsnius:

(1) termino sudarymas iš etimologinio pagrindo ir jo paaiškinimas sinonimais;

(2) nominalinis termino aptarimas, remiantis tiesiogine ir pagrindine jo prasme;

(3) nominalinis termino suskirstymas, jei terminas turi daugiau negu vieną prasmę;

(4) termino supratimo tikslinimas (precizavimas) nustatant griežčiau jo prasmės talpą ir jo reikšmės tįsą;

(5) termino supratimo išplėtojimas sąryšyje su pačio dalyko pažinimo pažanga.

KALBOS KULTŪROS PROBLEMA

Pastabos prie p. P. Joniko referato

Įžanga.— 1. Pagrindinis p. Joniko nuopelnas yra ne tas, kad jis yra kurią nors problemą, liečiančią kalbos kultūrą, išsprendęs, bet tas, kad jis yra iškėlęs aikštėn visą eilę kalbos kultūros problemų ir jas yra įdomiai pastatęs, kartais net vienu tik pastatymu problemos paaiškinęs kai kurias tiesas.

2. Iš kitos pusės, p. Joniko referate ne viskas yra išaiškinta, kas yra paliesta; kai kas yra neaišku, o yra ir dalykų, aiškiai ginčytinų.

3. Kiek kalbos kultūros klausimai susiliečia su kalbos filosofija ir kiek jie nereikalauja specialaus kalbinio (lingvistinio) išsilavinimo, tiek drįstu pasisakyti ir aš apie p. Joniko pajudintus dalykus.

4. P. Joniko referate, man atrodo, aktualūs ir reikšmingi keturi klausimai, arba net keturios problemos: a) kalbos kultūrėjimo vyksmai, b) kalbos normalizacijos kriterijai, c) funkcinės kalbos ir d) poezijos kalba. Apie kiekvieną klausimą norėčiau kritiškai pasisakyti kiek galima trumpiau.

I. KALBOS KULTŪRĖJIMO VYKSMAI

1. Referentas trumpai paliečia visą penketą kalbos kultūrėjimo vyksmų (procesų), t. y.: a) kalbos normalizaciją; b) kalbos stabilizaciją; c) k. intelektualizaciją (racionalizaciją) ir visų pirma k. nominalizaciją; d) k. automatizaciją; e) k. aktualizaciją.

2. Čia naujesnis ir labai aktualus yra k. intelektualizacijos klausimas, nes jis yra glaudžiai susijęs su kultū-

ringos kalbos susidarymu. Ypač nominalizacijos klausimas yra reikšmingas:

a) *turėti galimybę* ir *galėti* nėra tas pats dalykas; pirmasis terminas pateisinamas ne tik abstraktine mąstysena, bet ir savo prasminiu skirtingumu,

b) *padaryti pranešimą* ir *pranešti* taip pat pateisinami greta viens antro ne tik abstraktine mąstysena, bet ir prasminiu skirtingumu.

3. Lygiai įdomūs ir reikšmingi yra automatizacijos ir aktualizacijos vyksmai: pirmasis nuasmenina kalbą, antrasis ją individualizuoja. Ir vienas, ir antras dalykai lygiai yra reikalingi. Kalbos automatizacija teikia pastovių posakių, būtinai reikalingų bendrinėje kalboje. Pvz., nevykusios automatizacijos atsitikimu yra mūsų: *„bus daugiau,* dar ne galas"; tai naivūs ir primityvūs posakiai, būtų geriau: „bus tęsiama, bus baigiama". Aktualizacija neišvengiama ten, kur pageidaujamas kuo didžiausias kalbos individualumas. Kaip pamatysime, tai ypatingai liečia poezijos kalbą.

4. Kalbos kultūrėjimo vyksmų problema galėtų būti sistemingai tiriama.

II. KALBOS NORMALIZACIJOS KRITERIJAI

1. Referento suminėti šie normalizacijos kriterijai:
   a) grynumas;
   b) taisyklingumas;
   c) būdingieji, arba tipiškieji, polinkiai;
   d) tikslingumas.

(Funkcinė kalbos struktūra — galutinis kriterijų pagrindas.)

2. Visi kriterijai svarbūs, betgi pranešėjas labiausiai pabrėžia tikslingumą, sakydamas: „svarbiausias bendrinės rašomosios kalbos normos kriterijus yra tikslas, kuriam ta kalba skiriama" (535) [1]; „Kalbinį reiškinį reikia vertinti pirmiausia iš derėjimo tam uždaviniui, kuriam jis skirtas" (t. p.).

3. Jei spręsti apie tikslingumo kriterijų tik iš referato, tai šis kriterijus yra labai neapribotas ir, sprendžiant

kurį konkretų atsitikimą, jis vienas toli gražu nėra pakankamas. Tiesa, pats pranešėjas šito kriterijaus neatseparuoja nuo visų kitų, vis dėlto teikia jam pirmenybės.

4. Tuo tarpu man rodos, kad nė vienas normalizacijos kriterijus negali būti išskirtas kaipo svarbiausias, nes, sprendžiant normos klausimą, neišvengiama paisyti viso kriterijų komplekso, ir tame komplekse vargu ar tikslo kriterijus yra svarbiausias.

5. Ryšium su normalizacijos kriterijų klausimu pajudintas santykis tarp rašomosios ir liaudies kalbos; būtent referate pasakyta, kad kalbos normų šaltinis yra „rašomosios kalbos susidarytoji vartosena, o ne liaudinė" (533). Abejoju, ar čia jau taip galima apsiriboti rašomąja kalba, ypač pas mus, kur tarp rašomosios ir liaudies kalbos santykiai dar yra gyvi iki šiolei.

6. Apskritai būtų ne pro šalį specialiai panagrinėti liaudies ir šviesuomenės kūrybos santykiavimą kalbos kultūros dalykuose. Tuomet ir normalizacijos kriterijų klausimas dar labiau galėtų paaiškėti.

III. FUNKCINĖS KALBOS

1. Referentas kalba (a), iš vienos pusės, apie bendrinės kalbos funkcinį susiskirstymą, smulkiau suspecialinantį kalbines priemones, ir (b), iš antros pusės, apie funkcines kalbas (538).

2. Funkcinių kalbų referentas priskaito visą ketvertą: 1) pašnekesio (konversacinę) kalbą, 2) specialią darbo (dalykinę) kalbą, 3) mokslinę ir 4) poetinę.

3. Čia lieka neaišku, (a) kas yra teisingesnis dalykas: kalbėti apie bendrinės kalbos funkcijas ar apie funkcines kalbas, ir (b) koks yra tikras santykiavimas tarp bendrinės kalbos ir funkcinių kalbų.

4. Jei pirmas klausimas yra daugiausia terminologinio pobūdžio, tai antrasis turi daugiau principialios reikšmės.

5. Kalbant apie bendrinės kalbos funkcijas, reikėtų prileisti, kad yra vienų viena bendrinė kalba ir yra tik įvairių jos funkcijų. Kalbant apie įvairias funkcines kal-

bas, bendrinės kalbos vieta ir reikšmė pasidaro labai neapribota.

6. 1935 m. GK[2] 1—2 sąs. str. „Bendrinė kalba ir jos rūšys" Dr. Pr. Skardžius rašė: „Bendrinė rašomoji kalba turi būti ta, kurią vartojame bendra priemone tarpusavyje visai Lietuvos visuomenei susižinoti; taip pat ir bendrinė šnekamoji kalba turi būti tokia pat visuotinė susižinojimo priemonė, tik ne raštu, bet žodžiu" (5 psl.).

7. Panašiai išsireiškia apie rašomąją ir šnekamąją kalbą ir Dr. A. Salys: „Abi tos kalbos vadinamos bendrinės kalbos vardu, nes ši kalba yra bendra, sutartinė visai lietuvių tautai, yra mūsų valstybinė ir kultūrinė kalba" (Bendrinė vaidybinė ir šnekamoji tartis, 1935 m. GK, 10 sąs., 167 psl.).

8. Logiškai prieš bendrą dalyką galima statyti specialų dalyką. Pirmasis pasižymi labiau abstraktiniu pobūdžiu, antrasis — konkretiniu individualiniu pobūdžiu. Manyčiau, ir čia reikėtų išlaikyti šitą loginį skirtumą. Nepakanka kalbėti apie vienos bendrinės kalbos funkcijas, bet per daug yra kalbėti apie lygiateises gretimas funkcines kalbas.

9. Mano supratimu, galima kalbėti apie vieną bendrą kalbos branduolį, kuris įvairiai yra konkretizuojamas individualiniame ar grupiniame vartojime arba funkcionavime.

10. Šituo atžvilgiu galima kalbėti apie tris kalbas, kurios tačiau nėra lygiateisės ir nuo savęs nepriklausomos. Tai yra:

a) bendrinė, visuotinė, kolektyvinė, sutelktinė, konkrečiai nedeterminuota, arba neapspręsta: *norminės lytys;*

b) grupinė, pusiau determinuota, arba apspręsta: *filosofijos terminija;*

c) individualinė, konkretinė, determinuota, arba apspręsta: *atskiro asmens rašomoji ir šnekamoji kalba.*

11. Bendrinė kalba įeina sudedamuoju branduoliu į grupinę kalbą, o grupinė kalba įeina sudedamuoju branduoliu į individualinę kalbą, kuri yra tikrai konkretizuota, determinuota ir apspręsta.

12. Kalbos konkretizacija įvyksta žymia dalimi pagal kalbančio ar rašančio asmens nuožiūrą; jis nelaisvas yra tik bendrinės ir grupinės kalbos ribose, t. y. kiek bendrinė ir grupinė kalba yra stabilizuota norminėmis lytimis.

IV. POEZIJOS KALBA

1. Individualiausia, konkrečiausia, labiausiai determinuota, arba apspręsta, yra poezijos kalba. Referentas tai visai teisingai išreiškia sakydamas, kad „didžiausia kalbinių lyčių aktualizacija... yra poezijos kalbos funkcija" (539). Su šituo visai galima sutikti.

2. Bet kai referentas skelbia, kad „poezijos kalba yra bendrinės rašomosios normos deformacija" (539), kad „be tos deformacijos poezijos visai nebūtų" (t. p.), kai referentas iš tikrųjų laiko licentiam poeticam ne išimtimi, bet taisykle, tai su juo negalima sutikti.

3. Referento poetinės kalbos koncepcija trumpai išreikšta šiais žodžiais: „Poezijos kalbos lyčių tikslas nėra praktinis susižinojimas, bet didžiausia aktualizacija, kuri siekia pirmiausia estetinio efekto. O to pasiekiama bendrinės kalbos lyčių deformacija" (541).

4. Kad bendrinės kalbos lyčių deformacija yra didžiausia kalbos aktualizacija, su tuo galima sutikti; bet kad tokia aktualizacija būtų poetinio efekto būtina priemonė, ne tik abejotina, bet ir tiesiog ginčytina.

5. Aš labai bijau, kad šiuo atveju referentas prašmatnumo įspūdį yra palaikęs poetiniu efektu. Visi pavyzdžiai, kurie referento yra pateikti, man bent daro prašmatnumo įspūdį, kuris toli gražu nėra tolygus estetiniam efektui. *Išpardavimas dūšios!* [3]

6. *Licentia poetica* gali būti paversta poetinės kalbos taisykle tik per nesusipratimą toje kultūrinės dekadencijos nuotaikoje, kuri yra užvaldžiusi mūsų pasaulį ypač po didžiojo karo. Didieji žmonijos poetai ir rašytojai, kurie yra sukūrę nemirtingus poezijos veikalus, niekados nežiūrėjo į poetinę kalbą kaipo į bendrinės kalbos deformaciją, o jei jie taip būtų žiūrėję, tai tikriausiai jie nebūtų laikomi nemirtingais kūrėjais.

7. Jei apskritai referento pranešimas yra labai naudingas, nes iškelia daug problemų ir išaiškina kai kuriuos dalykus, kurie yra pasidarę aktualūs, tai poezijos kalbos klausimu jis skelbia idėjas, kurios yra pavojingos normaliam mūsų poezijos išsivystymui.

8. Aš labai pageidaučiau, kad referentas patikrintų su visu objektyvumu savo poetinės kalbos koncepciją, nes tikiuos, kad tuomet jis nedrįstų skelbti jos viešai ne tik kaipo klaidingos, bet ir kaipo kenksmingos.

Funkcijos ir funkcinės kalbos
Kalbos individualizacija poezijoje

Kalbos normų kriterijai:
1. grynumas;
2. taisyklingumas;
3. būdingumas, polinkis;
4. funkcinis tikslingumas;
5. įsisenėjusi vartosena;
6. estetiškumas.

Normų šaltiniai:
1. žmonių kalbos vartosena;
2. rašomosios kalbos vartosena;
3. normali kalbos sąmonė.

1. Norma yra tai, kas turi būti=principas, taisyklė.

2. Kriterijus yra principas, kuris nustato, kas yra normalu arba kas turi būti=skiriamasis pagrindas.

5. Tradicinio įsisenėjimo principas: joks įsigyvenęs kalboje žodis negali būti šalinamas iš bendrinės kalbos be aiškiai pateisinamų priežasčių.

6. Estetiškumo principas: iš dviejų naujadarų arba skolinių tas yra priimtinesnis, kuris geriau patenkina estetinius kalbos reikalavimus, visoms kitoms sąlygoms esant lygioms.

1. Kalba turi būti gryna, kiek tai galima, ir gali turėti skolinių, kiek tai būtina. Gryna yra kalba, kuri neturi nepateisinamų skolinių.

2. Kalba turi būti taisyklinga ta prasme, kad ji turi atitikti įprastinės aprobuotos vartosenos taisykles ir visas jos išimtis. Taisyklinga kalboje yra tai, kas yra pastoviai įprastinės vartosenos pripažinta. Kalbos taisyklingumas yra kalbos dėsningumas, formalinis ir semantinis taisyklingumas.

3. Būdingas yra toks kalbos polinkis, kuris atitinka jos dvasią ir tipišką jos vartoseną.

4. Funkcinis tikslingumas reiškia kalbos sugebėjimą geriausiai patenkinti susižinojimo reikalą.

5. Estetiškumas reikalauja, kad kalba atitiktų estetinį skonį fonetikos, morfologijos, frazeologijos ir stilistikos dalykuose: skambumas, trumpumas, dailumas, darnumas, raiškumas yra svarbiausi estetiniai kalbos požymiai.

8. Kalbos tikslingumas, būdamas vienas iš svarbiųjų jos vyksmo pagrindų, reikalauja, kad kalba kiekvienu atveju būtų pritaikyta savo tikslui. Literatūrinėje (poezinėje ir prozinėje) kalboje, kuriai, be to, yra būdingos ir individualinės įvairenybės, šiuo atveju tikslingumas turi būti suderintas su individualiais kūrybos reikalavimais.

Kalbos taisyklingumas

Kalbos taisyklingumas yra kalbos dėsningumas.

Formalinis ir semantinis taisyklingumas.

Bendrinė yra kalba, bendra ir sutartinė visai tautai ir visiems kultūros reikalams, vartojama raštu ir žodžiu (rašomoji ir šnekamoji).

BENDRINĖS KALBOS NORMALIZACIJOS KRITERIJAI

1. *Norma* yra tai, kas turi būti.

2. *Bendrinės kalbos norma* yra iš principo privali kalbos forma.

3. *Norminės lytys* yra tos, kurios iš principo yra tobuliausios kaipo neprieštaraujančios kalbos normų kriterijams. Nuo norminės lyties nukrypti tegalima tada, kai tam yra pateisinamas pagrindas.

4. *Kalbinės normos kriterijus* yra pažymys, kuris leidžia skirti tai, kas yra normalu, nuo to, kas yra nenormalu.

5. Iš bendrinės kalbos normų kriterijų svarbiausi yra: a) *grynumas;* b) *taisyklingumas;* c) *būdingumas;* d) *tikslingumas;* e) *estetiškumas.*

6. *Kalbos grynumas* reikalauja, kad kalba būtų gryna, kiek tik yra galima, ir teturėtų tiek skolinių, kiek yra būtina. Gryna yra kalba, kuri neturi (nepateisinamų) skolinių.

7. *Kalbos taisyklingumas* reikalauja, kad kalba atitiktų pripažintą pastovią įprastinę vartoseną. Kaip kalbos grynumas suderinamas su pateisinamais skoliniais, panašiai jos taisyklingumas suderinamas su įsigalėjusiomis išimtimis. Įprastinė vartosena remiasi tradicinio įsigalėjimo principu, kuris reikalauja, kad joks įsigyvenęs kalboje dalykas nebūtų iš jos šalinamas be aiškiai pateisinamų priežasčių.

8. *Kalbos būdingumas* reikalauja, kad kalbos išsivystymas eitų pagal bendrą kalbos dvasią ir tipiškus jos polinkius. Todėl turi būti branginamas kalbos savotiškumas ir kalba plėtojama tipiškumo linkme.

9. *Kalbos tikslingumas* reikalauja, kad kalba sugebėtų geriausiai patenkinti susižinojimo reikalą. Tikslingumas yra vienas iš svarbiausių principų, kurie vadovauja kalbos kultūrėjimo vyksmui, einančiam intelektualizacijos, automatizacijos ir aktualizacijos linkme.

10. *Kalbos estetiškumas* reikalauja, kad kalba patenkintų estetinį skonį fonetikos, morfologijos, frazeologijos ir stilistikos dalykuose. Skambumas, trumpumas, darnumas, raiškumas ir tikslingumas yra svarbesni estetiniai kalbos pažymiai.

11. Sprendžiant *norminių lyčių* klausimus, reikia atsižvelgti į visus normų kriterijus, nes paprastai visas kriterijų kompleksas, bet ne vienas kitas kriterijus turi sprendžiamosios reikšmės.

12. *Kalbos normalizacija*, kuri yra vienas iš kalbos kultūrėjimo momentų, turi stengtis sunaudoti kuo daugiausia natūralių kalbos turtų ir vengti nereikalingo kalbos lyčių apkarpymo.

PAAIŠKINIMAI

Pradedant sudarinėti Stasio Šalkauskio „Raštus", reikėjo atsižvelgti į galimybę, kad pirmasis jų tomas bus ir paskutinis. Todėl „Raštų" I tome paskelbti svarbiausieji S. Šalkauskio brandaus laikotarpio filosofiniai veikalai. Šiame, trečiajame, tome skelbiami ankstyvieji S. Šalkauskio darbai, daktaro disertacija, epistoliniai ir kiti kūriniai, kurie yra svarbūs norint suprasti jo filosofinių idėjų raidą ir savo tematika susiję daugiausia su religijos ir kultūros problemomis. Taip pat spausdinami tekstai, papildantys „Raštų" II tome paskelbtus terminologijos darbus.

Įvadinis šio tomo straipsnis „S. Šalkauskio asmuo, darbai, poveikis" yra antroji J. Girniaus studijos „Stasys Šalkauskis istorinėje perspektyvoje" dalis. Ji buvo išspausdinta: Lietuvos Katalikų Mokslo Akademijos Suvažiavimo Darbai.— Roma, 1990.— T. 13; perspausdinta: Girnius J. Stasys Šalkauskis istorinėje perspektyvoje.— Roma, 1990. Spausdinama pagal pastarąjį leidinį, atsižvelgiant į autoriaus pataisas dovanoto egzemplioriaus paraštėje.

FILOSOFIŠKOJI DIEVO SĄVOKA

Pirmasis Šalkauskio filosofinis darbas. Tekstas be pavadinimo, nebuvo užbaigtas ir skelbtas. Spausdinama pagal rankraštį, saugomą Vilniaus Universiteto bibliotekos Rankraščių skyriuje (F 140—192). Šis tekstas turėjo sudaryti studijos „Bažnyčia bei kultūra" dalį. Rankraštyje vėliau buvo įrašytas šitos studijos planas:

> „Bažnyčia bei kultūra. Dabarties sintezis sulig krikščioniškosios filosofijos
>
> *Pratartis:* Dairydamasis po dabarties pasaulį teberandu tik du pažymėtinu dalyku — bažnyčią bei kultūrą
>
> I. Nuoseklus į Bažnyčią kelias
> II. Bažnyčia ir pažanga
> 1. Tiesa apie Dievą: tikėjimas, Dievo sąvoka, Dievo apsireiškimas religijos istorijoje, Dievo Trejybė, paslaptis.
> 2. Tiesa apie Žmogų: sutvėrimas, nupuolimas, atpirkimas.
> 3. Tiesa apie Dievažmogį Kristų: įkūnijimas, perkeitimas, iš — numirusiųjų — prisikėlimas.

III. Bažnyčia ir žinija
IV. Bažnyčia ir visuomenė
V. Bažnyčia ir dailė.
Užbaigiamasis žodis".

Straipsnio pavadinimas nustatytas pagal St. Šalkauskio laišką A. Jakštui-Dambrauskui (1913 10 24) ir laišką Pr. Dovydaičiui (1913 10 10).

1. *Dubito ergo sum, cogito ergo sum* (lot.) — abejoju — vadinasi, esu, mąstau — vadinasi, esu.
2. *Credo* (lot.) — tikiu.
3. *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus* (lot.) — Beprotis sau vienas nusprendė: „Nėr Dievo" *(Ps 13, 1).*
4. *Absolvere* (lot.) — išlaisvinti; užbaigti.
5. *Datur tertium quid* (lot.) — yra trečioji išeitis, kai...

BAŽNYČIA BEI KULTŪRA

Nebaigta studija iš dalies išspausdinta: Draugija.— 1913.— Nr. 83.— P. 257—263; Nr. 84.— P. 360—372; Nr. 86.— P. 160—180; 1914.— Nr. 87.—P. 266—282. Redaktoriaus A. Jakšto—A. Dambrausko kai kur smarkiai taisyta ir trumpinta. Apie šio darbo spausdinimo peripetijas žr. šiame „Raštų" tome „Kun. A. Dambrauskas, mano mokytojas ir kritikas". Studijos „Pratartis" ir pirmasis skyrius („Tiesa apie Dievą") spausdinamos pagal publikaciją „Draugijoje", kadangi rankraštis neišliko. Studijos antroji, trečioji ir ketvirtoji dalys spausdinamos pagal rankraščius, saugomus Vilniaus Universiteto bibliotekos Rankraščių skyriuje (F 140—192; E 63). Penktasis skyrius neišliko, turbūt jis nė nebuvo parašytas, todėl spausdinama 1914 02 19 laiške A. Jakštui-A. Dambrauskui įdėta santrauka. A. Jakšto—A. Dambrausko kalbiniai taisymai, esantys rankraštyje, su kuriais S. Šalkauskis sutiko, respektuojami. Kai kurias sunkiai įskaitomas rankraščio vietas sudarytojui padėjo išaiškinti Joana Pribušauskaitė.

1. *Quid tertium datur* (lot.) — kai yra trečioji išeitis.
2. *Inanis et vacua* (lot.) — tuščia ir dyka.
3. *Informis et aeriformis, invisibilis et incomposita* (lot.) — beformis ir neapibrėžtas; nematomas ir be tvarkos.
4. *Sui generis* (lot.) — tam tikros rūšies.
5. *Terra (autem) erat inanis et vacua, et tenebrae erant super faciem abyssi* (lot.) — O žemė buvo tyra ir tuščia, ir tamsybės buvo viršum gelmių *(Pr 1, 2).*
6. *Et spiritus Dei ferebatur super aquas* (lot.) — ir Dievo Dvasia sklendeno viršum vandenų *(Pr 1, 2).*
7. *Fiat* (lot.) — tebūnie.
8. *Sub specie aeternitatis* (lot.) — amžinybės požiūriu.
9. *A posteriori* (lot.) — iš patirties.
10. *Ratio* (lot.) — priežastis, protingas pagrindas.
11. *In quo omnes peccaverunt* (lot.) — visi nusidėjo (Rom 5, 12).

12. *Fecit Adam et in illo fuimus omnes. Perlit Adam et in illo omnes perierunt (S. Amb., In Luc., lib.* VIII, n. 234) (lot.) — Sutvėrė Adomą ir jame buvome visi. Nusidėjo Adomas ir jame visi nusidėjo (Šventas Ambraziejus. Luko Evangelijos komentaras).
13. *Omnes enim fuimus in illo uno (Adam), quando omnes fuimus ille unus, qui lapsus est... (S. August., De Civ. Dei, lib.* XIII, c. XIV) (lot.) — Tačiau visi buvome jame viename (Adome), kai visi buvome jų vienas, kuris nusidėjo... (Šventas Augustinas. Apie Dievo miestą).
14. *Omnes homines, qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt... Sicut etiam Porphyrius dicit: quod participatione speciei plures homines sunt unus homo... (S. Thom.,* I, 2, q. LXXXXI, a. I.) (lot.) — Visi žmonės, kurie gimsta iš Adomo, gali būti laikomi lyg ir vienu žmogumi, nes panašūs prigimtimi, kurią paveldi iš pirmojo tėvo... Kaip jau Porfirijus sakė: kad dalyvavimo požiūriu daugelis žmonių yra vienas žmogus... (Šventas Tomas. Teologijos visetas).
15. *Kongruinacija* — t. y. kongruencija, atitikimas.
16. *Pontifex maximus* (lot.) — didysis žinys, Romos žinių kolegijos pirmininkas; čia — Kristus kaip didysis kunigas.
17. *Dei Mater* (lot.) — Dievo Motina.
18. *Omnia in ipso constant* (lot.) — visa jame pastovu.
19. *Usque ad divisionem animae et spiritus* (lot.) — iki sielos ir dvasios atskyrimo.
20. *Roma sotteranea* (lot.) — požeminė Roma, t. y. katakombinė krikščionybė.
21. *Ex cathedra* (lot.) — iš katedros, oficialiai mokydamas.
22. *Mutatis mutandis* (lot.) — pakeičiant, kas keistina, taikant aplinkybėms.
23. *In actu* (lot.) — aktualiai.
24. A. Jakštui sustabdžius tolesnį studijos spausdinimą ir pareiškus esminių pastabų dėl jos turinio, S. Šalkauskis 1914 02 19 laiške trumpai išdėstė tolesnių skyrių turinį. Štai 3 ir 4 skyriaus santrauka:

„*3. Tiesa apie Dievažmogį — Kristų*

Dieviškasis Įsikūnijimas įvyko kaipo *universalis nusidavimas.* Įsikūnijęs pavienio žmogaus asmenyje, Dievas sujungė tobulai savo prigimtį su žmogaus prigimtimi viename asmenyje, kuriame vienu laiku apsireiškė *visiškas individualumas* ir *neapribotas visuotinumas.* Kad pagimdžius Dievažmogį Kristų, materialiai-dvasiškoji žmogystės prigimtis turėjo pasiekti aukščiausį prisirengimo laipsnį: materija turėjo pastoti Dievo materija, arba *Dei Mater.* Tai ir įvyko nepalytėtai pradėtosios ir nepalytėtai pradėjusiosios šv. mergaitės Marijos asmenyje. Individualis Josios apsisprendimas sulig Dievo palaimos kartu buvo nauju pasaulio vėlės apsprendimu, kuomet ji įgavo *visuotinosios dievamotinystės ypatybę.* Tobulas gi (nesusiliejamai bei neatskirtinai) dievystės su žmogyste suvienijimas sudaro *dievažmogystės* esmę, kame dieviškasis ir žmogiškasis gaivalai sujungti be įjdviejų prigimčių su-

maišymo ir be laisvės suvaržymo. Įvyksta *visiškoji pirmavaizdžio ir tvarinio kongruencija.* Šitos tobulos kongruencijos idėja slepia savyje, be minėto jau tobulo dievystės su žmogyste suvienijimo, dvejopą vienybę, būtent amžinai tobulą Dievo esmės vienybę ir pasiektą vėl tvarinijos vienybę. Tokiu būdu Dievažmogis Kristus *surišo viršprigimtąją tvarką su prigimtąja tvarka,* o savo žmogystės perkeitimu padėjo pereinamą tarp jųdviejų tiltą. Prieš įsikūnijant Dievui dievystė buvo pasauliui *transcedenti,* o Jam įsikūnijus, pastojo *imanenti.* Aukščiausioji Dievo ir tvarinijos vienybė, kuomi yra Dievažmogis Kristus, tėra *vienintelis realis visuotinosios tiesos, gerybės ir grožės pagrindas.* Dėlei dievystės transcedentumo prieš Dievui įsikūnijant, kaip irgi prigimtoje pažangoje kultūros formoje, buvo ir yra tveriamos vien tiesos, gerybės ir grožės panašybės. Kristaus pasiuntinystės išpildymas padėjo metafiziškąjį pamatą, ačiū kuriam, šitų trijų rūšių vertybės per *visuotinąjį perkeitimą* įgavo *amžinąjį pavidalą.* Yra tai pasaulio apgalėjimas, kuris atžvilgiu į prigimtąją tvarką yra josios susidaužymas, arba katastrofa. Šita katastrofa buvo prirengiama ištisoje paslaptingiausių materijų eilėje, kame Kristaus žmogystė turėjo išlaikyti kovą su visa pasaulio blogybe už visus ir viską: *Įsikūnijimas* įvyko laužant prigimtuosius gimdymosi dėsnius, *Kristaus pagundynimų apgalėjimu* tapo potencialiai nuveikta pasaulio blogybė, *Persikeitime* Kristaus kūnas apreiškė visą savo gražumą ir prisirengė prie paskiausio *Dangun pasikėlimo, Atpirkime,* įvykusiame dėlei mirties ant kryžiaus, visai tvarinijai leista naudotis Dievažmogio Kristaus nuopelnais, *Iš numirusiųjų prisikėlimu* buvo padėtas nesugriaunamas Kristaus viešpatystės pagrindas, kuriuo ir yra tikras, bet perkeistas Jo kūnas. Miręs ir po trijų dienų iš numirusiųjų prisikėlęs Kristus iš tikro pastatė tąją Bažnyčią, kurią pažadėjo pastatyti per tris dienas.

4. Tiesa apie Kristaus Bažnyčią

Dievažmogis Kristus suteikė tvarinijai visai užtektiną ir visuotinąją išganymo galę. Bet ir Dievo godojimai tvarinijos laisvei paliktas savistovas uždavinys užbaigti Kristaus darbą. Tam tikslui tarnauja Kristaus Bažnyčia. Kad Kristus nebūtų įsteigęs visai *tikros ir realės* žmonijai dalyvavimo formos ir nebūt užbaigęs savo darbą iš numirusiųjų prisikėlimu, Jisai nebūt padaręs tiesiog nieko. Bažnyčia ir yra toji sritis, kurioje *susiduria viršprigimtoji ir prigimtoji tvarki* ir pastaroji įgauna persikeitimo galę sulig Kristaus kūno privalumų. Yra tai Kristaus kūno augimas, galimas dėlei tos priežasties, jog Kristaus nustatytas *sakramentalis gyvenimas* mistiškuoju būdu jungia Jo kūną su materialiai dvasiškąja žmogystės prigimtimi. Bažnyčioje vienijasi tokiu *būdu dieviškasis* gaivalas su žmogiškuoju gaivalu. Tasai vienijimasis įvyksta *ne tik dinamiškai, bet ir statiškai:* užkariaunamos prigimtosios tvarkos sritis įeina į prigimtąją tvarką Kristaus kūno pavidale. Kadangi Bažnyčioje dieviškasis ir žmogiškasis gaivalai sujungti tobulai, tai Bažnyčia yra *realė buvimo forma* amžinojoje ir visuotinojoje tiesoje, gerybėje ir grožėje. Realis gyvenimas tiesoje yra visai *tikras Bažnyčios neklaidingumo pamatas.* Kristaus kūnui augant, auga tik dogmatiškas

Bažnyčios susipratimas, bet iš pat Jos pradžios paduodamas yra lyg gemale, visas dogmatijos turinys, nes tiesa yra vienintelė ir amžina. Kaip ir visi Bažnyčios apsireiškimai, Jos neklaidingumas tur regimąjį savo apsireiškimo pavidalą tik popiežiaus asmenyje, nors jojo neklaidingumo šaltinis mistiškai slepiasi visos Bažnyčios gyvenime. Tasai Bažnyčios apsireiškimas sudaro vienybę tiesoje. Bažnyčios vienybė, kaipo aukščiausioji gerybė, apsireiškia tame, kad Bažnyčia vienodai saugoja kaip *individualumą kiekvieno, taip ir rinktinumą visų* ir kartu tvarinijos vienybę riša su vieninteliu Dievu. Galop, Bažnyčios vienybė nujaučiama kaip aukščiausioji grožė, nes vienatinės Išminties idėjos Joje iš tikro įsikūnija prigimtajame pasaulyje ir perkeičia jįjį sulig tvarinijos pirmavaizdžių — Kristaus kūno pavidale įvyksta *visiškoji tvarinijos ir pirmavaizdžių kongruencija*, kuri ir tveria amžinosios grožės formą. Visas matomas Bažnyčios gyvenimas yra įkūnijimas idėjos arba, kitaip sakant, jos išreiškimas matomuoju ženklu. Tasai idėjos įsikūnijimas tur savo tikslu pasaulio perkeitimą sulig Kristaus kūno privalumų. Sakramentalis gyvenimas tarnauja šitam tikslui ir tokiu būdu *visai realiai ir pasekmingai augina Kristaus kūną*. Visos prigimtojo gyvenimo funkcijos aprūpintos yra sakramentais, kad nuveiktų ir perkeistų pagamintus tvarinijos nupuolimo prigimtojo buvimo formas. Svarbiausieji: *krikštas* apvalo nuo įgimtosios nuodėmės, *eucharistija* yra aukščiausioji maitinimosi forma, kuri statoma priešais prigimtojo maitinimosi — užmušimo, *jungtuvių sakramentas* apgali lytiškąjį gaivalą ir keičia jį sulig dvasiškos vienybės idėjos, *atgailos sakramentas* yra vienintelis tikras įrankis pasikėlimo iš nusidėjimo, *kunigystės sakramentas* tarnauja sąlyga visų sakramentų pildymo ir dargi įsteigia valdžią, kuri vadovauja tikintiesiems su pagalba laisvės ir meilės, o ne priverstinumu, kuriuo remiasi kiekviena kita kultūra. Nė kiek neperdėsime, jei pasakysime, jog Bažnyčia yra metafiziškai tikras esybinis *dievažmogiškasis organizmas individualis ir kartu visuotinas*, kuris plėtojasi, auga, tur savo gyvenimo sąmonę, veikia ir tveria, perkeičia nuveiktas pasaulio sritis sulig aukščiausiųjų Išminties pirmavaizdžių ir įveda jas Dievo viešpatystėn. Sakramentai, tvarkydami visą žmogaus gyvenimą: jo gimimą, augimą, maitinimąsi, dauginimąsi ir mirimą, perkeičia šitą gyvenimą pagal giliausios Bažnyčios esmės, o kadangi šioji pastaroji nepriklauso prigimtojo pasaulio dėsniams, tai ir sakramentų veiksmas įvyksta ne pagal jųjų, bet keičiant žmogaus prigimtį, tveria sritį, kurion minėtieji dėsniai nebeįveikia. Todėl sakramentai teisingai vadinami paslaptimis, kurių veiksmas yra stebuklingas. Keisdami prigimtojo pasaulio esmę, sakramentai daro ją nepriklausančia prigimtiesiems dėsniams. O kadangi matomasis Bažnyčios gyvenimas pirm visa ko apsireiškia sakramentuose, tai Bažnyčios buvimas iš tikro yra stebuklingas. Pasakysim net daugiau: *Bažnyčia yra organizuotas stebuklas*".

BAŽNYČIA IR KULTŪRA

Rankraštinis veikalo planas, parašytas lygiagrečiai rusų ir prancūzų kalbomis (Церьковь и культура. L'Eglise et la Civilisation), kurį Šalkauskis ketino rašyti įstojęs į Fribourgo universitetą. Iš rankraščio,

saugomo Vilniaus Universiteto bibliotekos Rankraščių skyriuje (F 140—269) vertė A. Sverdiolas. Kadangi prancūziškasis variantas laikytinas autoriniu vertimu, išreiškiančiu paskutinę autoriaus valią, juo remtasi nesutampant tekstams.

1. *Operation sequitur esse* (lot.) — veiksmas seka iš būties.
2. λογοζ ir σοφια (graik.) — protas ir išmintis.

AUTOKRITIKOS ŽODIS DĖL RAŠINIO „BAŽNYČIA BEI KULTŪRA"

Straipsnis perspausdintas iš: Židinys.— 1926.— Nr. 8—9.

1. Straipsnio „Vladimiras Solovjovas ir jo pasaulio sielos koncepcija" (Logos.— 1926.— Nr. 2) ištrauka praleidžiama. Žr. šio tomo p. 497—498.

TIKĖJIMAS IR SCHOLASTINĖ FILOSOFIJA

Referatas „Foi et philosophie scholastique", skaitytas Fribourgo universitete per seminarą 1917 metais. Originalą, saugomą Vilniaus Universiteto bibliotekos Rankraščių skyriuje (*F 140—109*), vertė A. Sverdiolas.

1. *A priori* (lot.) — iki patyrimo.

VLADIMIRO SOLOVJOVO (1853—1900) MISTINIAI REGĖJIMAI

Referatas „Visions mystiques de Wladimir Soloviev (1853—1900)", skaitytas Fribourgo universitete per seminarą *1918* metais. Originalą, saugomą Vilniaus Universiteto bibliotekos Rankraščių skyriuje (F 140—171), vertė A. Sverdiolas.

1. Originale klaidingai nurodyta 1859.
2. Vėliau, gavęs V. Solovjovo poezijos 6-ąjį leidimą, S. Šalkauskis pagal jį sužymėjo referato tekste cituojamus puslapius, taip pat šiek tiek papildė tekstą.
3. Sakinys įterptas tarp eilučių.
4. *Dostojevskis F.* Broliai Karamazovai.— V., 1986.— T. 1.— P. 337; 341.
5. Ten pat.— P. 341.

PASAULIO SIELA VLADIMIRO SOLOVJOVO FILOSOFIJOJE

Filosofijos daktaro disertacija, apginta Fribourge 1920 metais (L'Ame du monde dans la philosophie de Vladimir Soloviev.— Berlin, Knospe und Dauer, 1920).

Autorius dalį disertacijos išvertė, o dalį sutraukė ir išspausdino, pavadinęs „Vladimiras Solovjovas ir jo pasaulio sielos koncepcija (Jo 25 metų mirties sukaktuves minint)" (Logos.— 1926.— Nr. 2). Šis straipsnis buvo perspausdintas: *Šalkauskis S.* Rinktiniai raštai.— Roma, 1986.—

T. 1.— P. 559—607. Kadangi straipsnio tekstas beveik sutampa su disertacijos tekstu, šiuose „Raštuose" jo nespausdiname. Išimtis yra straipsnio pratarmė ir „Pasiaiškinimo žodis":

„Pasiaiškinimo žodis

Šis rašinys yra sudarytas iš pradžios ir galo autoriaus disertacijos, pavadintos „L'Ame du monde dans la philosophie de Vladimir Soloviev" („Pasaulio siela Vladimiro Solovjovo filosofijoje"). Jis iš tikrųjų yra ne kas kita, kaip autoriaus disertacijos santrauka, kuri turėtų supažindinti skaitytoją su bendromis jos prielaidomis ir išvadomis. Autorius yra manęs, kad versti ištisai savo disertaciją lietuvių kalba būtų šiuo tarpu netikslinga. Užtat duoti galimybės lietuvių visuomenei *susipažinti su bendromis jos išvadomis jis laikė tinkamu dalyku dėl* kelių priežasčių. Visų pirma Solovjovo koncepcija apie pasaulio sielą turi centrinę vietą ne tik jo filosofijoje, bet ir jo gyvenime apskritai, nors dažniausiai tesudaro vien pasleptą jo pergyvenimų bei samprotavimų branduolį. Antra vertus, susipažinimas su šituo Solovjovo pasaulėžiūros branduoliu tegalimas vien sąryšyje *su bendrais* jo gyvenimo ir filosofinės kūrybos tyrinėjimais. Kadangi autoriaus disertacija ir turėjo savo tikslu nušviesti centrinę Solovjovo koncepciją sąryšyje su bendra jo filosofijos apžvalga, tai šitos disertacijos santrauka gali tarnauti lietuvių visuomenei savo rūšies įvada į Solovjovo filosofiją, t. y. tuo, nuo ko reikėtų pradėti norint sąmoningai ją studijuoti.

Be to, darydamas savo disertacijos santrauką, autorius turėjo ir grynai asmeninių motyvų. Autoriaus disertacija apie pasaulio sielą Solovjovo filosofijoje yra sykiu tiek dėkingumo, kiek ir emancipacijos išraiška atžvilgiu į filosofą, kuris pirmas yra sužadinęs autoriuje filosofijos meilę ir pakreipęs jį į savo minties vagą. Sužavėtas plačiu sintetiniu Solovjovo užsimojimu, autorius bandė išaiškinti ir pateisinti centrinę intuityvinio jo sintetizmo koncepciją, kuri kad ir buvo tiek pačio Solovjovo, kiek ir jo sekėjų skelbiama prie kiekvienos progos, tačiau nebuvo iki šiolei sistemingai išdėstyta ir kritiškai patikrinta. Šitokiu sistemingos apologijos tikslu ir buvo autoriaus sumanyta minėtoji disertacija. Dirbdamas šitą darbą, autorius beveik iki pat galo, būtent neprieidamas tik kritiškosios jo dalies, turėjo vilties apginti Solovjovo koncepciją ir todėl visą laiką stengėsi išrodyti ją iš stipriausios pusės. Tačiau, kai teko viskas suimti krūvon, autoriui galutinai paaiškėjo, kad Solovjovo koncepcija apie pasaulio sielą negali būti pateisinta kritiškosios minties šviesoje. Tuo pačiu laiku aristoteliškos-tomiškos filosofijos studijavimas autorių įtikrino, kad tarp Platono intuityvinio sintetizmo, kuriuo sekė Solovjovas, ir Aristotelio intelektualinio bei *integralinio sintetizmo, kuriuo* sekė šv. Tomas Akvinietis, yra istorinės evoliucijos, arba net skirtumo filosofinio subrendimo atžvilgiu, nors tarp jųdviejų *apskritai* nėra principialaus prieštaravimo, kaip kad tokio prieštaravimo nėra tarp romantinio jaunatvės idealizmo ir idealinės pilnutinio subrendimo nuotaikos. Todėl kritiškoji autoriaus disertacijos dalis neišėjo galų *gale Solovjovo naudai.*

Čia betgi autorius laiko savo prievole pareikšti, kad Solovjovo kon-

cepcijos kritika buvo sykiu pačio autoriaus autokritikos aktas. Būdamas toli gražu dar nesubrendusiu filosofijos mėgėju ir gyvendamas Solovjovo koncepcijų įtakoje, autorius užsiangažavo lietuvių visuomenės akyse rašiniu, pavadintu „Bažnyčia bei kultūra" ir įdėtu 1914 ir 1913 metais „Draugijos" 83, 84, 86 ir 87 numeriuose. Šitame rašinyje rado sau vietos ir pasaulio sielos koncepcija, ir tas nesąmoningas filosofavimas, kuris racionalizuoja teologijos dalykus ir mistifikuoja filosofijos dalykus, ir kuriuo taip pat nusidėdavo pirmas autoriaus mėgiamas filosofas. Pasidalinti tat savo disertacijos išdavomis verčia autorių ir autokritikos reikalas, nes jis norėtų šiąja proga nusiimti moralinę atsakomybę už paskelbimą spaudoje idėjų, kurių dabar nepripažįsta tikromis. Autorius bijo tik, kad šitas autokritikos veiksmas neišeitų su skriauda pačiam Solovjovui, kuris vis dėlto tebepaliko neišdildomų pėdsakų filosofiniam jo likimui. Kritikuodamas tat Solovjovą, autorius pageidautų, kad šita kritika būtų skaitytojo priimta su tuo išvidiniu palankumu didžiajam rusų filosofui, kurio jis iš tikrųjų pelnė.

* * *

Suprantama savaime, kad tai, kas šitame straipsnyje kritiškai sprendžiama apie Solovjovo ir Trubeckojaus koncepcijas, liečiančias pasaulio sielą ir kitas artimai surištas su ja idėjas, turi taip pat kritiškos reikšmės ir atžvilgiu į tai, kas mano buvo rašyta apie šituos dalykus rašinyje „Bažnyčia bei kultūra", ėjusiame 1913 ir 1914 metais „Draugijos" 83, 84, 86 ir 87 numeriuose. Pagrindinės silpnybės, kurių yra šitame mano rašinyje, turi savo versmę, kaip pažymėta šio straipsnio pratartyje, tame nesąmoningame filosofavime, kuris racionalizuoja teologijos dalykus ir mistifikuoja filosofijos dalykus ir kuris šiuo atveju toli gražu nereiškia nei tinkamo mokslinio subrendimo, nei reikiamo filosofinio ir teologinio pasiruošimo. Todėl kalbamajame rašinyje rado vietos ne tik tokie neišeiną iš filosofijos kompetencijos dalykai kaip pasaulio siela, visuotinosios vienybės pavidalai ir santykiavimas Dievuje esminės Išminties su jo kūryba, bet ir tokie dalykai, kaip religinio tikėjimo interpretavimas, bandymas aiškinti šv. Trejybės paslaptį, kurie išeina iš filosofijos srities ir teisėtai bei rimtai gali būti sprendžiami teologijos mokslo priemonėmis. Apskritai ne tik materialinis, bet ir formalinis neskyrimas filosofijos ir teologijos sričių padarė tai, kad aname mano straipsnyje atsirado religijos klausimais ne tik netikslumo, bet ir mėginimo racionalizuoti religijos paslaptis, kas jei ir gali būti psichologiškai išaiškinta atžvilgiu į jauną filosofijos mėgėją, tai vis dėlto negali būti racionaliai pateisinta atsižvelgiant į kompetentingo mokslo reikalavimus. Pareikšti tai ir laikau savo prievole prie šios geros progos".

Šalkauskio išverstos disertacijos dalys: „Įžanga. Vladimiro Solovjovo gyvenimas ir kūryba" ir „VI. Solovjovo pasaulio sielos sąvokos kritika" (išskyrus antrą skyrių „Solovjovo mąstymą veikusios įtakos", kurio jis neišvertė), spausdinamos pagal pirmąją publikaciją (Logos.— 1926.— Nr. 2) ir redaguojamos *remiantis tais pačiais principais, kaip* ir lietuviškai rašyti tekstai. Kitas disertacijos dalis, taip pat kelias pa-

straipas, kurių trūksta Šalkauskio verstose dalyse, išvertė A. Sverdiolas, stengdamasis vartoti autoriaus filosofinę terminiją, bet nemėgdžiodamas jo stiliaus. Šiek tiek pakeista nuorodų tvarka. Šaltiniai, kuriuos pavyko rasti, nurodomi tiesiogiai, kiti verčiami iš prancūzų kalbos. Vertimą redagavo *Danutė Navickaitė*.

1. *Вопросы философии и психологии* (rus.) — Filosofijos ir psichologijos klausimai.
2. *Sur les confins de deux mondes* (pranc.) — Ties dviejų pasaulių riba.
3. *Philosophie et athéisme* (pranc.) — Filosofija ir ateizmas.
4. *Les Soirées de St. Petersbourg* (pranc.) — Peterburgo vakarai.
5. Prancūziškame disertacijos tekste yra paties Šalkauskio pažodinis vertimas.
c
6. ὑλη (graik.) — medžiaga.
7. *Intellektuelle Anschauung* (vok.) — intelekto steba.
8. μητηρ της ξωης (graik.) — gyvybės pradžia.
9. το απειρον (graik.) — beribiškumas.
10. *Die schlechte Unendlichkeit* (vok.) — bloga begalybe.
11. *Tohou — vabohou* (hebr.) — tuščia ir dyka („O žemė buvo tyra ir tuščia" (Pr 1, 2)).
12. *Materia prima* (lot.) — pirminė materija.
13. *Substratum* (lot.) — substratas.
14. *Esse* (lot.) — būti.
15. *Agere* (lot.) — veikti.
16. αρχη της κινησεως (graik.) — judėjimo pradžia.
17. *Causa efficiens* (lot.) — veikiančioji priežastis.
18. *Logos ad extra* (lot.) — protas nukreiptas išorėn.
19. *Res extensa seu substantia corporalis* (lot.) — tįsus daiktas arba kūniška substancija.
20. *Res cogitans seu substantia spiritualis* (lot.) — mąstantis daiktas arba dvasinė substancija.
c
21. η αοριστος δυας (graik.) — neapibrėžta dvejybė.
22. *Contradictio in adjecto* (lot.) — prieštaravimas tarp apibrėžiamojo ir apibrėžiančiojo termino.
23. *Sensorium Dei* (lot.) — Dievo juslių visuma.
24. του λογου των οντων, του καθολικου λογου (graik.) — būtybių proto, visuotinio proto.
25. *Prius, posterius* (lot.) — pirmesnis, paskesnis.
26. Γνωθι σεαυτον, γνωθι την αληθειαν (graik.) — pažink pats save, pažink tiesą.
27. *Sub specie aeternitatis* (lot.) — amžinybės požiūriu.
28. *Основное начало учения В. С. Соловьева.— Вопросы философии и психологии* (rus.) — *V. S. Solovjovo mokslo pagrindinis principas.*— Filosofijos ir psichologijos klausimai.
29. *Krisis der Vernunftwissenschaft* (vok.) — Protu paremto mokslo krizė.
30. *Иванов В. Борозды и межи (Опыты эстетические и критические)* (rus.) — *Ivanovas V.* Vagos ir ežios (Estetiniai ir kritiniai esė).

31. *Ens dicitur multipliciter; Ens non dicitur univoce de Deo et de creaturis* (lot.) — apie būtį kalbama daugiareikšmiškai; Apie Dievo ir kūrinio būtį kalbama ne ta pačia prasme.
32. *Summa theologica* (lot.) — teologijos visetas.
33. *Non propter auctoritatem dicentium, sed propter rationem dictorum* (lot.) — ne dėl teigiančiųjų autoriteto, bet dėl pasakymo protingo pagrindo.
34. *Saint Thomas d'Aquin* (pranc.) — Šventasis Tomas Akvinietis.
35. *Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева* (rus.) — Vladimiro Sergiejevičiaus Solovjovo Rinktiniai raštai.
36. *Кризис западной философии. Против позитивистов* (rus.) — Vakarų filosofijos krizė. Prieš pozityvistus.
37. *Философские начала цельного знания* (rus.) — Pilnutinės žinijos filosofiniai pagrindai.
38. *Критика отвлеченных начал* (rus.) — Abstrakčių pradų kritika.
39. *Чтения о Богочеловечестве* (rus.) — Paskaitos apie Dievažmoniją.
40. *Три речи в память Достоевского* (rus.) — Trys kalbos Dostojevskiui atminti.
41. *На пути к истинной философии* (rus.) — Pakeliui į tikrąją filosofiją.
42. *История и будущность теократии* (rus.) — Teokratijos istorija ir ateitis.
43. *Красота в природе* (rus.) — Gamtos grožis.
44. *Общий смысл искусства* (rus.) — Bendroji meno prasmė.
45. *Смысл любви* (rus.) — Meilės prasmė.
46. *Первый шаг к положительной эстетике* (rus.) — Pirmasis žingsnis į pozityviąją estetiką.
47. *Поэзия Ф. И. Тютчева* (rus.) — F. I. Tiutčevo poezija.
48. *Оправдание добра. Нравственная философия* (rus.) — Gėrio pateisinimas. Moralės filosofija.
49. *Понятие о Боге* (rus.) — Dievo sąvoka.
50. *Теоретическая философия* (rus.) — Teorinė filosofija.
51. *Идея человечества у Августа Конта* (rus.) — A. Comte'o žmonijos idėja.
52. *La Russie et l'Eglise universelle* (pranc.) — Rusija ir visuotinė Bažnyčia.
53. *Миросозерцание Владимира Сергеевича Соловьева* (rus.) — Vladimiro Sergejevičiaus Solovjovo pasaulėžiūra.

KUN. A. DAMBRAUSKAS, MANO MOKYTOJAS IR KRITIKAS

Abipusis susirašinėjimas

S. Šalkauskio ir A. Jakšto—A. Dambrausko 1913—1915, 1919—1920 ir 1932 metų korespondencija buvo išspausdinta: Logos, 1938.— Nr. XVIII. P. 1.— 53. Perspausdinta: *Šalkauskis S.* Rinktiniai raštai. Filosofinės studijos.— Roma, 1986.— T. 1.— P. 609—680. Spausdinama pagal pirmąją publikaciją.

1. *Primum vivere deinde philosophari* (lot.) — pirma reikia gyventi, paskui galima filosofuoti.

2. *Raison d'être* (pranc.) — pagrindas, priežastis.
3. *Cursus brevis philosophiae* (lot.) — trumpas filosofijos kursas.
4. *Materia prima* (lot.) — pirmoji materija.
5. *Forma substantialis* (lot.) — substancinė forma.
6. *Vis substantialis* (lot.) — substancinė, esminė galia, jėga.
7. *Immediate* (lot.) — tiesiogiai, be tarpininkų.
8. *Irritabile genus* (lot.) — sujaudinama, įpykdoma gentis.
9. *Чтоб гусей не раздразнить* (rus.) — Kad nesujudintume širšyno.
10. *Религиозно-философское общество имени Владимира Соловьева* — (rus.) — Vladimiro Solovjovo vardo religijos filosofijos draugija.
11. *Digitus Dei est hic* (lot.) — čia yra Dievo pirštas.
12. *Цельного знания* (rus.) — pilnutinės žinijos.
13. *Ex necessitate* (lot.) — būtinai, privalomi.
14. *Panta rei* (graik.) —viskas teka.
15. *In fieri* (lot.) — tapsme.
16. *In esse* (lot.) — būtyje.
17. *Polska filozofija religijna w wieku XIX* (lenk.) — lenkų religinė filosofija XIX amžiuje.
18. *Bon mot* (pranc.) — sąmojis.
19. *Phrasenmacher* (vok.) — tuščiažodžiautojas.
20. *Ex professo* (lot.) — pagal specialybę.
21. *Vox vox praeterea nihil* (lot.) — vien tik žodžiai.
22. *Also sprach Zaratustra* (vok.) — Štai taip Zaratustra kalbėjo.
23. *Enchiridion symbolorum et definitionum quae de rebus fidei et morum a consiliis oecumenicis et Summis Pontificibus emanarunt. Edidit H. Denziger* (lot.) — Ekumeninių pasitarimų ir Aukščiausiųjų Kunigų pateiktų tikėjimo bei papročių simbolių ir sąvokų sąvadas.
24. *Tertium Organon* (lot.) — trečiasis Organonas.
25. *La philosophie moderne* (pranc.) — dabartinė filosofija.
26. *Reddere rationem* (lot.) — pateikti ataskaitą.
27. *Внутренний круг. О последней черте и о сверхчеловеке* (rus.) — vidinis ratas. Apie paskutiniąją ribą ir apie antžmogį.
28. *Usque ad divisionem animae et spiritus* (lot.) — iki sielos ir dvasios atskyrimo.
29. *Accidens* (lot.) — atsitiktinybė; *esentia* (lot.) — esmė.
30. *Sancte tractanda* (lot.) — pamaldžiai tyrinėtina.
31. *Qui vult finem, vult et media* (lot.) — kas nori tikslo, nori ir priemonių.
32. *Oudeis ageometretos kisito* (graik.) — teneįžengia nemokantis geometrijos.
33. *«Начальное руководство к самостоятельному изучению высшей математики.* Составил *Н. В. Делоне* (rus.) — Pradinis vadovas savarankiškai studijuoti aukštąją matematiką. Sudarė N. V. Delone.
34. *Qui prior tempore, prior jure* (lot.) — kas pirma laike, pirma ir teisiškai.
35. *Übermensch* (vok.) — antžmogis; F. Nietzsche's terminas.
36. *Sur les confins de deux mondes* (pranc.) — Ties dviejų pasaulių riba.

37. *Pour atteindre les vérités nouvelles, il faut d'abord garder les anciennes, les défendre, leur consentir des sacrifices* (pranc.) — tam, kad pasiektume naujas tiesas, pirmiausia reikia išsaugoti senąsias, jas ginti, joms aukotis.
38. *Оправдать веру своих отцов* (rus.) — pateisinti savo tėvų tikėjimą.
39. *Document historique (secret) sur la révélation des destinées providentielles des nations slaves et des destinées actuelles du monde* (pranc.) — Istorinis (slaptingas) dokumentas apie slavų tautų apvaizdinio likimo ir dabartinio pasaulio lėmimų apreiškimą.
40. *L'idée de l'accomplissement paraclétique du christianisme, et par conséquent l'accomplissement des destinées de l'homme sur la terre* (pranc.) — Krikščionybės parakletinio išsipildymo ir atitinkamai žmogaus lėmimų žemėje išsipildymo idėja.
41. *Par sa création propre* (pranc.) — jam save kuriant.
42. *L'idée de la domination exclusive de la souveraineté du peuple, et par conséquent, dans cette exclusion de tout but hyperphysique pour l'homme, la destruction satanique de l'humanité sur la terre* (pranc.) — Liaudies suvereniteto išskirtinio viešpatavimo ir atitinkamai bet kokio antfizinio žmogaus tikslo atmetimo ir žmonijos žemėje šėtoniško sunaikinimo idėja.
43. *Par sa destruction propre* (pranc.) — jam susinaikinant.
44. *Nouveaux systèmes de machines à vapeur* (pranc.) — naujos garo mašinų sistemos.
45. *Conscience de potentialité* (pranc.) — galimybės suvokimas.
46. *Ключ к загадкам мира* (rus.) — pasaulio paslapčių raktas.
47. *Lapsus lingua, lapsus calami* (lot.) — apsirikimas kalbant, apsirikimas rašant.
48. *Zur russischer Geschichts- und Religionsphilosophie* (vok.) — Apie rusų istorijos ir religijos filosofiją.
49. *Оправдание добра* (rus.) — gėrio pateisinimas.
50. *Свободная теософия* (rus.) — laisvoji teosofija.
51. *Plenitudinem actatis Christi* (lot.) — Kristaus veiklos pilnybė.
52. *Alteram partem* (lot.) — antrąją pusę.
53. *Pulchrum et ens convertuntur* (lot.) — grožis ir būtis glaudžiai susiję.
54. *Unum, verum, bonum* (lot.) — vieningas, teisingas, geras.
55. *„La notion d'espace"* (pranc.) — erdvės samprata.
56. *Ayons la persuasion que nous ne sommes pas seuls en possession de la vérité, et que la vérité que nous possedons n'est pas la vérité entière* (pranc.) — Esame įsitikinę, kad ne vieninteliai žinome tiesą ir kad tiesa, kurią mes žinome, nėra visa tiesa.
56. *Видел ли ты Бога?* (rus.) — ar tu matei Dievą?
58. *Вижу богиню, мировую душу, тоскующую по едином Боге* (rus.). — Matau dievą, pasaulio sielą, besiilginčią vienintelio Dievo.
59. *Nous croyons conduit la critique de la doctrine de Soloviev dans l'esprit de la philosophie thomiste et avoir ainsi relevé, dans un cas particulier, le défi qu'a porté l'ignorance de la pensée scolastique à cette dernière, ignorance qui a entraîné tant de conséquences*

funestes dans la pensée moderne. Nous emportons de ce travail la ferme conviction que, si une nouvelle synthèse philosophique plus large et plus profonde est possible de nos jours, elle doit prendre pour base et point de départ la synthèse qui a été accomplie au moyen-âge dans l'oeuvre thomiste. Soloviev ne l'a pas fait et par là même a manqué sont but. Reconnaître les défauts de son système, c'est rendre à la philosophie de saint Thomas d'Aquin l'hommage qu'elle mérite. (pranc.) — Tikiuosi, kad man pavyko atlikti Solovjovo koncepcijos kritiką kaip tik tomizmo filosofijos dvasioje ir tokiu būdu iškelti aikštėn konkretų atvejį, kai scholastinės filosofijos nežinojimas sukelia eilę pražūtingų dabartinio mąstymo klaidų. Iš atlikto darbo susidaro tvirtas įsitikinimas, kad jei mūsų laikais yra galima nauja, platesnė ir gilesnė filosofinė sintezė, tai ji turi remtis ir pradėti nuo sintezės, kuri buvo sukurta viduramžiais tomizmo filosofijos. Solovjovas to nepadarė ir todėl nepasiekė savo tikslo. Suprasti jo sistemos trūkumus — tai pareikšti šventojo Tomo Akviniečio filosofijai pripažinimą, kurio ji tikrai nusipelno.

60. *Non propter auctoritatem dicentium, sed propter rationem dictorum* (lot.) — ne dėl teigiančiųjų autoriteto, bet dėl pasakymo protingo pagrindo.
61. *Philosophia perennis* (lot.) — amžinoji filosofija.
62. *«Три свидания»* (rus.) — trys pasimatymai. — V. Solovjovo poema (žr. S. Šalkauskio referatą „Vladimiro Solovjovo mistiniai regėjimai" šiame tome, (p. 163).
63. *И долго я лежал в дремоте жуткой* (rus.) — Aš ilgai gulėjau baisiame snaudulyje.
64. *Соприкасалась мирам иным* (rus.) — palietė kitus pasaulius.
65. Kalbama apie referatą „Vladimiro Solovjovo mistiniai regėjimai".
66. *Thesis VII. Materia prima quoad naturam verosimiliter convenit cum materia imponderabili seu aetherea. Thesis VIII. Forma substantialis elementorum est vis substantialis quaedam, cui figura quaedam characteristica atomi accedit* (lot.) — VII tezė. Pirmoji materija savo prigimtimi turi panašumo su nepridėtine arba eterine materija. VIII tezė. Dalelių esminė forma yra kažkokia esminė galia, kurios rūšis panaši į kažkokias atomo savybes.
67. *Mein individuelles Dasein. Das Problem der Materie* (vok.) — Mano individuali būtis. Materijos problema.
68. *Corpora per corpuscula* (lot.) — kūnai per daleles.
69. *De materia et forma* (lot.) — apie materiją ir formą.
70. *Qua totum* (lot.) — kaip visuma.
71. *L'espace* (pranc.) — erdvė, tai yra Nyso knyga „Erdvės samprata".
72. *Doctrine de Vie* (pranc.) — gyvenimo samprata.
73. *Sanare in radice* (lot.) — radikaliai, iš pagrindų gydyti.
74. *Recta ratio factibilium* (lot.) — tikras galimybių pagrindas.
75. *Die Kunstformen der Natur* (vok.) — gamtos meno formos.
76. *Aesthetica perennis* (lot.) — amžinoji estetika.

STUDENTO ST. ŠALKAUSKIO LAIŠKAI KUNIGUI J. TUMUI

Laiškai spausdinami pagal pirmąją publikaciją: Mūsų senovė.— T. I.— Kn. 4—5.— K., 1922.— P. 527—538.

1. *Divide et impera* (lot.) — skaldyk ir valdyk.
2. *Caveant consules* (lot.) — tebūnie konsulai budrūs.
3. *Mea culpa* (lot.) — mano kaltė.
4. *Bauža* — Ksaveras Bogušas (1746—1820).
5. *Memento* (lot.) — atsimink (kad mirsi).

PAGEIDAUJAMI DARBAI

Filosofinių darbų projektas, pažymėtas 1919 05 06. Spausdinamas pagal rankraštį, saugomą Vilniaus Universiteto bibliotekos rankraščių skyriuje (F 146—231).

LAIŠKAI ANTANINAI ŠALKAUSKAITEI FRAGMENTAS

Spausdinamas pagal laiško seseriai fragmento, pažymėto 1926 08 28, nuorašą, saugomą Vilniaus Universiteto bibliotekos rankraščių skyriuje (F 140). Antraštė sudarytojo.

LAIŠKAS A. PRAURAGNUI

Laiškas parašytas atsiliepiant į A. Prauragno rašinį „Filosofiniai mechaniniai eskizai diagramose", kuris neišliko. Spausdinamas pagal mašinraštį, saugomą Lietuvos Mokslų Akademijos bibliotekos rankraščių skyriuje (F 12—496). Šio egzemplioriaus paraštėse yra Prauragno pastabos.

TERMINOLOGIJOS TEORIJA IR LIETUVIŠKOJI FILOSOFIJOS TERMINIJA

Pirmasis studijos pradžios variantas, išspausdintas: Logos.— 1925. Nr. 1, p. 1—21. Pirmojoje publikacijoje pažymėti teksto parašymo ar užbaigimo vieta ir laikas — 1925 m. Vėliau šis tekstas autoriaus nepatenkino ir jis parašė studiją tuo pačiu pavadinimu, pradėdamas ją iš naujo (žr. S. Šalkauskis. Raštai.— T. 2.— V., 1991.— P. 7—125). Spausdinama pagal pirmąją publikaciją.

KALBOS KULTŪROS PROBLEMA

Pastabos prie p. P. Joniko referato

Pastabos parašytos atsiliepiant į P. Joniko straipsnį „Mūsų bendrinės rašomosios kalbos kultūros problema" (Židinys, 1937, Nr. 12, p. 529—544), kuris buvo parašytas pagal pranešimą, skaitytą Lietuvių Kalbos Draugijos visuotiniame susirinkime 1937.12.6. Pastabos pirmą

kartą buvo publikuotos: Mūsų kalba, 1982, Nr. 5(105), p. 31—36. Spausdinama pagal rankraštį, saugomą Vilniaus Universiteto bibliotekos rankraščių skyriuje (F 140—89).

1. Čia ir toliau nurodomi minėto P. Joniko straipsnio puslapiai.
2. *GK* — čia ir toliau — žurnalas „Gimtoji kalba".
3. Turima omenyje T. Tilvyčio knyga „Išpardavimas dūšios", Kaunas, 1928.

BENDRINĖS KALBOS NORMALIZACIJOS KRITERIJAI

Kriterijai siūlyti Lietuvių Kalbos Draugijai svarstyti. Spausdinama pagal rankraštį, saugomą Vilniaus Universiteto bibliotekos rankraščių skyriuje (F 140—88). Ten pat saugomos P. Joniko ranka rašytos pastabos, pažymėtos 1938.10.16. Į jas atsižvelgdamas, S. Šalkauskis iš dalies taisė tekstą.

VARDŲ RODYKLĖ

Adomas 93, 98, 110, 118, 150
Alantas V. 38
Aleksandras II 306
Anelė Folinietė 387
Arimanas 56
Aristotelis 13, 16, 19, 313, 325, 331, 343, 400, 404—405, 411, 451, 478
Augustinas 308, 331, 343, 404

Baderis F. 307—308
Balčikonis J. 449
Barkauskas K. 33
Bauža (Bogušas K.) 433
Bergson H. 84, 361, 363—364, 369
Böhme J. 307—308
Biržiška V. 6
Bistras L. 13, 25
Byras A. 154
Bytautas R. 9—11, 391, 449, 450
Bougaud 118, 380, 382, 389
Breal M. 453
Bucke R. 399
Bulgakovas S. 164, 167

Cerebotani 414
Cezaris 117
Chomiakovas A. 305, 307—308
Comte A. 190, 244—245, 305—306

Čepinskis V. 31
Čiurlionis M. K. 20

Dante 117
Daugirdas T. 7
Daukantas S. 433
Descartes R. (Kartezijus) 47, 254, 343, 385
Devaud E. 12
Dionisijas Areopagitas 111, 115—116, 308
Dostojevskis F. 166—168, 182, 185, 297, 412
Duns Scotus J. 452

Eckhart J. 308
Einstein A. 413
Elijas 133, 186
Eretas J. 6, 18—21, 24, 31—34
Eriugena J. Scotus 308
Ernas V. 164, 219, 309

Feuerbach L. 306
Fidijas 215
Filonas 216

Gabryl 375
Gabrys P. 401
Gillet 417
Girnius J. 44
Goethe J. W. 117, 206, 386—387
Gorgijas 382
Goštautaitė B. 5
Gratry A. 23

Haeckel E. 420
Hartmann E. von 172, 306
Hegel G. W. F. 48, 173, 176, 178, 205, 305—306, 308, 311
Hello E. 10, 19—20, 113, 123—124, 139, 192—194, 331, 351, 369, 380—389
Heraklitas 319, 445
Hierotėjus 116
Hoene-Wronski J. M. 343—344, 374, 376, 378, 383, 385, 398—401, 403
Homeras 215
Hrabanus Maurus 415
Husserl E. 476

Ieva 93, 110, 150
Ivanovas V. 309

Jakštas-Dambrauskas A. 12, 15, 20, 156, 339—350, 352, 355, 361, 363—364, 373, 375, 381, 384, 392—395, 397, 402, 407—409, 413, 416—418, 421—422, 425
Jaroslavas Išmintingasis 195
Jeremijas 133
Jėzus Kristus 106—107, 109—134, 136—139, 150—153, 166, 186, 196, 216—218, 278, 298, 365—367, 378—380, 384, 389, 401, 427, 491
Jona 134
Jonas Krikštytojas 133, 196
Jonikas P. 482

Kant I. 84, 305—306, 385, 433
Kazimieras 393, 401
Keliuotis J. 5, 38
Kepleris J. 374
Kipp J. 34
Kirejevskis 306—308
Kopernik M. 374, 413, 433
Kriaušaitis P. 342
Krzywicki L. 6
Kuraitytė-Varnienė M. 11

Laplace P. S. 374
Laukaitis 390
Leibniz G. W. 254, 260, 343, 385
Leverrier U. 114—115
Liudvikas XIV 176, 374
Lopatinas L. 191

Maceina A. 19, 25, 33, 38—39
Maistre J. de 192—193
Marija 109—111, 150, 380
Martin W. 402
Masaryk T. 400
Mercier D. 478—479
Mickevičius A. 20, 398, 433
Mill J. S. 48
Mykolaitis V.-Putinas 13, 25
Mozė 82—84, 89, 186, 361
Munnynck M. de 12, 412

Napoleonas I 111, 117, 476
Narbutas T. 433
Nemezidė 308
Newton I. 374
Nietzsche F. 382
Nys D. 406—408, 410, 413—415, 417

Odoakras 435
Origenas 308
Ormuzdas 56
Ozelis C. A. 408

Pakštas K. 32
Paracelsus 307
Pascal B. 385
Pauliuks A. (Pauliukonis) 38
Pecsi 355, 414
Petras 134, 136—138, 185
Platonas 16, 18—19, 70, 109, 117, 119, 140, 190, 215, 219, 305, 308—309, 331, 343, 385, 404
Plotinas 216, 308—309
Poška D. 7
Povilas 106, 109, 111
Prauragnas A. 442
Privat E. 402, 406
Ptolemėjas 374
Purickis J. 431
Puškinas A. 191

Renan E. 115, 380
Rikner 385
Rygiškių Jonas (Jablonskis J.) 390, 474
Rousseau J. J. 116, 380
Römer M. 31, 43

Salys A. 485
Schopenhauer A. 305—306

Schelling F. W. 305, 309, 311, 314—315
See 355
Sertillanges A. D. 14, 408, 417
Shakespeare W. 117
Simonas 133—134
Skardžius P. 485
Smetona A. 27, 36
Sokratas 116, 190, 214
Solovjovas S. 170
Solovjovas V. 9, 10, 12—19, 49, 113—114, 156, 158, 160—161, 163—173, 175—192, 194—195, 197—226, 228—269, 271—278, 280, 282—333, 343—344, 361—363, 365—370, 375—376, 378, 380—381, 383, 385—387, 393—401, 403—405, 409, 411—413, 415—416, 479—480
Spencer H. 173
Spinoza B. 206, 305—306, 308, 315, 318
Svedenborg 307

Šalkauskaitė A. 440
Šalkauskienė J. 43
Šalkauskis J. 5
Šalkauskis K. 6, 12, 25
Šalkauskis S. 5—14, 154, 347—350, 352, 356—359
Šilingas S. 11

Tamošaitis S. 11
Tolstojus L. 168—170
Tolstojus M. 188
Tomas Akvinietis 13—19, 161, 331, 343, 382, 385, 400, 403—405, 409, 412, 414—416, 465—466
Trubeckojus J. 14, 164—165, 183—187, 191; 197, 304—305, 308—322, 324—327, 369, 380, 393—395
Trubeckojus S. 191, 293, 304—305, 309
Tumas-Vaižgantas J. 22, 37—38, 425

Uspenskis P. 383, 399

Varnas A. D. 11
Velička 409
Viskantas A. 20—21
Višinskis P. 7
Vydūnas 20, 401, 435
Voltaire 41

Warrain 385
Wundt W. 11

Zaratustra 382
Zeppelin von F. 399

Žmuidzinavičius A. 20

TURINYS

Girnius J. S. Šalkauskio asmuo, darbai, poveikis 5

BAŽNYČIA IR KULTŪRA

FILOSOFIŠKOJI DIEVO SĄVOKA 47
Tikėjimas 47
Dievo sąvoka 54
Dievo Trejybė 60

BAŽNYČIA BEI KULTŪRA 62
Pratartis 62
Pažanga prigimtoje ir viršprigimtoje tvarkose 63
1. Tiesa apie Dievą 63
2. Tiesa apie Žmogų 68
3. Tiesa apie Dievažmogį — Kristų 107
4. Tiesa apie Kristaus Bažnyčią 123
5. Kultūros plėtojimosi ir katastrofiškoji Bažnyčios pažanga 140

BAŽNYČIA IR KULTŪRA 146

AUTOKRITIKOS ŽODIS DĖL RAŠINIO „BAŽNYČIA BEI KULTŪRA" 154

VLADIMIRO SOLOVJOVO FILOSOFIJA

TIKĖJIMAS IR SCHOLASTINĖ FILOSOFIJA 159

VLADIMIRO SOLOVJOVO (1853—1900) MISTINIAI REGĖJIMAI 163

PASAULIO SIELA VLADIMIRO SOLOVJOVO FILOSOFIJOJE .. 168

Įžanga. VLADIMIRAS SOLOVJOVAS: JO GYVENIMAS IR DARBAI 168

I. PASAULIO SIELA IR ABSOLIUTAS 198
1. Tiesa kaip teigiama visa ko vienybė 198
2. Esybė, esmė, būtis 200
3. Tikroji esybė kaip absoliutas 203
4. Absoliutas ir kitas 206
5. Absoliutas kaip trivienis 211
6. Logas ir esminė Išmintis 216

7. Esantis absoliutas ir tampantis absoliutas 219
8. Esminė išmintis ir pasaulio siela kaip tampantis absoliutas 223

II. PASAULIO SIELA IR ŽMOGUS 236
1. Žmogus kaip tampantis absoliutas 236
2. Substancinė žmonijos vienybė 239
3. Išmintis ir idealioji žmonija 246
4. Pasaulio sielos raiška žmoguje 249

III. PASAULIO SIELA IR GAMTA 253
1. Keletas samprotavimų apie gamtos filosofijos problemą 253
2. Gamta kaip vieninga ir gyva esybė 255
3. Realūs materialaus pasaulio pagrindai 258
4. Pamatinės gamtos pasaulio formos 263
5. Kosmogoninio proceso esmė 267
6. Gamta ir antropogoninis procesas 271
7. Gamta ir teogoninis procesas 275

IV. PASAULIO SIELOS VAIDMUO ISTORIJOS RAIDOJE 280
1. Realus dorinio idealo būties pagrindas 280
2. Formalinis visuotinio žinojimo pagrindas 284
3. Juslinis kosminio meno pagrindas 293

V. VI. SOLOVJOVO PASAULIO SIELOS SĄVOKOS KRITIKA .. 299
1. Retrospektyvinis žvilgsnis į pagrindines Solovjovo sampratos idėjas 299
2. Solovjovo mąstymą veikusios įtakos 304
3. Jevgenijus Trubeckojus — pasaulio sielos teorijos kritikas ir tęsėjas 309
4. Objektyvioji pasaulio sielos koncepcijos kritika 322

Bibliografinės pastabos 335

FILOSOFINIAI LAIŠKAI IR PLANAI

KUN. A. DAMBRAUSKAS, MANO MOKYTOJAS IR KRITIKAS. ABIPUSIS SUSIRAŠINĖJIMAS 339
I. Įvadamieji paaiškinimai 339
II. Korespondencija 345
STUDENTO ST. ŠALKAUSKIO LAIŠKAI KUNIGUI J. TUMUI .. 425
PAGEIDAUJAMI DARBAI 438
LAIŠKO ANTANINAI ŠALKAUSKAITEI FRAGMENTAS 440
LAIŠKAS A. PRAURAGNUI 442

TERMINOLOGIJOS TEORIJA KALBOTYROS KLAUSIMAI

TERMINOLOGIJOS TEORIJA IR LIETUVIŠKOJI FILOSOFIJOS TERMINIJA [1925] 449

KALBOS KULTŪROS PROBLEMA 482

BENDRINĖS KALBOS NORMALIZACIJOS KRITERIJAI 489

Paaiškinimai 491

Vardų rodyklė 506

Šalkauskis S.
Ša55 Raštai / Parengė [ir įž. str., t. 1, p. 5—25, parašė] A. Sverdiolas.— V.: Mintis, 1990—1993.— 511 p.— (Iš Lietuvos filosofijos palikimo: LFP).

T. 3: Religija ir kultūra / [Įv. str. „S. Šalkauskio asmuo. darbai, poveikis", p. 5—44, J. Girniaus].— 511 p.: portr. Bibliogr. išnašose.

Tome skelbiami ankstyvieji S. Šalkauskio darbai, daktaro disertacija, epistoliniai ir kiti kūriniai, kurie yra svarbūs norint suprasti jo filosofinių idėjų raidą ir savo tematika susiję daugiausia su religijos ir kultūros problemomis.

UDK 1

Serija „Iš Lietuvos filosofijos palikimo"
Stasys ŠALKAUSKIS
RAŠTAI, t. 3

Redaktorė *Aldona Radžvilienė*
Dailininkas *Sigitas Šniras*
Meninė redaktorė *Romana Kungytė*
Techninė redaktorė *Danutė Navickienė*
Korektorės: *Alina Gobienė, Irena Cupalienė*

SL 255. 1993 09 30. 27,77 leidyb. apsk. l. Tiražas 5000 egzempliorių. Užsakymas 151. Išleido „Minties" leidykla, Sierakausko 15, 2600 Vilnius. Spausdino Poligrafinių paslaugų įmonė, A. Strazdelio 1, 2600 Vilnius.

Kaina sutartinė